

wichtigen wink verstanden habe geht aus vorliegender arbeit hervor

Leider war es mir nicht vergönnt das werk unter seiner bekannten meisterhaften leistung fortzusetzen geschweige denn zu beendigen Ich musste Tübingen verlassen, als ich noch mehr oder weniger in den vorarbeiten stand Das ist für die wissenschaft zu bedauern um wie viel vorzüglicher doch wäre meine arbeit ausgefallen! So beschränkt sich denn sein antheil nur noch auf wenige notizen die er die freundlichkeit hatte mir brieflich zukommen zu lassen Sie bestehen in antworten auf nahezu anderthalb dutzend kurz gestellter fragen bezüglich des inhaltes einiger sūtra resp ihrer lesarten die meine vorschläge theils bestätigten theils verbesserten theils mich zur vorsicht gemahnten

Weiter verdanke ich wesentlich herrn Prof von Roth dass mir die mss der Bibl Bodl N und W nebst Karmapr zur benutzung nach Tübingen geschickt wurden So habe ich denn allen grund ihm auch öffentlich meinen tiefgefühlten dank auszusprechen

Mein besonderer dank gebührt sodann der hohen Bibliotheksverwaltung zu Oxford die kein bedenken trug die oben genannten mss mir nach Tübingen zur benutzung zu übersenden dank auch der hohen Russischen Gesandtschaft in Stuttgart die auf diplomatischem wege mir dieselben vernittelte

Nicht weniger zu danken habe ich ferner der hohen Verwaltung der Königl Bibl zu Berlin die mir die benutzung der Chamberschen mss sowie die herausgabe meiner collationen aus denselben bereitwilligst gestattete Auch hat sie sich in ihrer liberalen weise nicht bedacht mir später den Karmaprasa Ch 106 zur collation des Karmapr der Bibl Bodl den ich in Tübingen copirt habe nach Moskau nach-

zusehenden Meinen dank empfangen hierbei auch das Deutsche Consulat in Moskau für die übermittlung der hdschr., sowie die dortige Universitätsbibliotheksverwaltung die die verantwortung der aufbewahrung des ms auf sich genommen

Vor allem aber habe ich meinen ergebensten dank abzustatten Einem Hohen Ministerium der Volksaufklärung für die materielle unterstützung die mir die fortsetzung meiner studien im aus und inlande sowie die beendigung dieser arbeit ermöglicht hat

Ich kann dieses vorwort nicht schliessen ohne noch besonders darauf aufmerksam zu machen dass der vorliegende sanskritdruck wenn auch bloss in transcription der erste ist der in Dorpat vorgekommen dass er trotzdem so gut ausgefallen und die ausstattung überhaupt eine so gefällige ist, macht der officin von C Mattiesen alle ehre Im interesse der wissenschaft kann man es nur freudig begrüssen dass zur veröffentlichung von arbeiten auf dem gebiete des sanskrit nun auch in Dorpat die möglichkeit geboten ist.

Indem ich noch meinem freunde cand A von Freymann danke für die mithilfe bei der correctur bemerke ich dass er an den drei verzeichneten druckfehlern keine schuld trägt so wenig wie ich an den beiden ersten die in den correcturbogen nicht vorhanden waren also durch einen unglücklichen zufall hineingekommen sind

Dorpat im September 1884

F Knauer

I Motivirung der textausgabe und quellenbericht

Da der text bereits in der Bibliotheca Indica „The Gobhūhya grhya sūtra with a commentary by the editor. Edited by Chandrakānta Tarkālakāra, Calcutta 1880“ erschienen so bedarf die neuedirung desselben einer besonderen motivirung

Zunächst mag ein leicht zugänglicher text dankbar aufgenommen werden. T's ausgabe die freilich ausser dem Gobh - grhyas nebst comm. (772 seiten) noch enthält grhyasamgraha mit comm (116 s) ṣrādhakalpa mit comm (187 s) ṣrāddhakalpaparīṣiṣṭa (2 s) sandhyasūtra (2 s) snānasūtra (3 s) und snānasūtraparīṣiṣṭa (5 s) ist dank weitschweifiger commentare so voluminös (von sonstigen beigaben wie dem werthvollen alphabetischen sūtraverzeichnisse u. a. abgesehen, im ganzen also 1087 s) dass sie auf über 21 Mark zu stehen kommt. Wer auf dem grhyagebiet specialstudien machen will wird um der commentare willen immerhin an diesen preis glauben müssen, zur allgemeinen orientirung aber genügt der blosse text, zumal er von mir in einer form gegeben wird die das verständniss desselben wesentlich erleichtert. Ausserdem folgt ja noch die übersetzung nebst erläuterungen und da nun auch der grhyasamgraha trotz T's edition in einer trefflichen bearbeitung bereits besonders vorliegt (Z. D. M. G. XXV „Das grhyasamgrahaparīṣiṣṭa des Gobhūjayatra von Dr. M. Bloomfield“, p. 161—187 mit übers.) so dürfte in der that T für viele überflüssig werden.

Andererseits aber bin ich nun auch in der lage einen correcteren text zu liefern als T dies uns darbietet. Ich kann das auf grund folgender mass die mir zu gebote standen

W = cod Wils 465 der Bibl Bodl (vgl Aufr Catal codd mss etc) gut und von mehreren händen geschrieben mit randcorrecturen Jahreszahl nicht angegeben vielleicht (?) wie der diesem codex beigefügte Karmapradīpa samvat 1609 Unterschrift nicht überall deutlich likhitam trividyogṛi(?) viha(da?)rāma ambārāmenṛ modhajnātīyavistavyaṣṛik etralīkaṣya (od fehlerhaft ° yām?) madhye svārtham (geschrieben sv rtha) parārtham ca

N = Gobh s gṛhyasūtra nebst comm von Nārāyaṇa, dem sohne Mahābala s Wils 72 (s Aufr ib) eine nicht gute hdschr mit unwillklich vorzüglichem comm In diesem wie im text finden sich rotbe abtheilungsstriche in ersterem inconsequent und nicht selten incorrect, in letzterem meist richtig sind jedoch nicht so häufig wie bei T Das ms schliesst iti nārāyaṇabhāṣyam sampūrṇam || māghaṣuklapaucamyām bhāumavṛṣare, leider also fehlt die jahreszahl Aufr sagt „seculo superiore exeunte exar“ — Die prapāthaka und capiteleintheilung ist bei N und W wie bei T dasselbe gilt von den mss der Königl Bibl zu Berlin

Ch = Chambers 92 (vgl Weber s verz Nr 318) in der orthographie mancherlei flchtigkeiten sonst aber ein sehr guter text, mit randcorrecturen Samvat 1607

Ch² = Chambers 223 (s Web ib 319) hat einige kleinere lücken und unregelmässigkeiten in der aufeinanderfolge von sūtren wimmelt von flchtigkeitsfehlern und macht überhaupt den eindruck einer schülerhaften leistung, doch ist zu bemerken dass dieses ms gerade in den T gegenüber für uns in betracht kommenden fällen durchweg mit unseren übrigen mss übereinstimmt und ist darum nicht ohne werth wobei nicht zu vergessen dass auch die anderen (N ausgenommen) mancherlei, ja viele fehler hatten die jedoch für gewöhnlich am rande corrigirt sind, während dieses keine correctur aufweist „Neue abschrift“ (Web) Der schluss ist kurz und ebenso obenhin geschrieben wie das ganze samaptam ṣubham vṛtu (st ṣubham bhavitu)

Ch³ = Chambers 294 (s Web ib 320) im ganzen gut,

mit randcorrecturen. Es schliesst mit fünf śloka, dann folgt die unterschrift svastiçrīmāṇṛpavikramārkasamayātita-ṣṇvat 1729 varṣe māghamāse kṛṣṇapakṣe trayodaçyām tithau bhū-mavāsire likhutam idam pust^o (das weitere s. bei Web.) Daneben eine opferscene gemalt.

Von diesen fünf mss ist Ch¹ wohl das älteste und auch beste. Ch² u. Ch³ sind zweifellos nur copien davon, vielleicht aber auch W u. N. Zwar weichen die beiden letzteren in übereinstimmung mit T mehrfach von den ersteren drei ab, aber einerseits sind diese abweichungen geringer art und andererseits stimmen sie für gewöhnlich gegen T mit jenen auch in fählern so sehr überein, dass wir kaum zwei gruppen daraus machen dürfen. Wenigstens also steht das für unsere mss fest, dass sie ein und derselben quelle ihren ursprung verdanken, mag dieselbe nun Ch¹ oder auch W oder was am ende am nächsten liegt anzunehmen eine ihnen allen zu grunde liegende uns nicht bekannte hdschr. sein. Ueber ihren heimatort gibt die unterschrift zu W auskunft modha — vāstavva — kacyā madhye es ist also Benares (auch der demselben b. f. gegebene karmapr. der Bodl. sowie der der Berliner Königl. Bibl. Ch. 106 cf. unl. zur übers. stimmen von da). Interessant ist nun dem g. gegenüber die mittheilung T s., wonach er zwei mss benutzt hat, die ebenfalls aus Benares stammen (kaçitah kritam sa das erste und sechste pustakam) welches demnach eine fundgrube für die Uebhahliteratur zu sein scheint.

T haben um das hier gleich anzuknüpfen nach s. inem bericht (vyaṇṇatib. jg. 2) 4 chs mss vorgelegen, die er folgend rmissen beschreibt: „das erste in Benares käuflich erworben, neu in bengalischrift mit einem comm. älterau fehlerhaft und beschädigt, das zweite von d. r. asiatischen gesellschaft überkommen, in devanāgarī, vorn und hinten in der mitte nur ein klein wenig beschädigt, mit comm. und uncorrectirt, das dritte von derselben gesellschaft sanskrit geschrieben, alt, recht correct, ohne commentar, das vierte gleich dem vorigen aber neu und fehlerhaft, das fünfte skandapalli(kanḍapāḍī) vināṣa-raḥṇatī śārvatī haumalikhitam, bengalisch zum grössten

theil verbessert mit blosser text, das sechste in Benares angekauft, in sanskritschrift, modern, text allein und meistens corrigirt. Danach war das dritte das älteste und beste, mit den übrigen scheint es nicht glänzend bestellt gewesen zu sein. Wie er diese mss benutzt hat sagt er nicht, auch geht es nicht aus seinen spärlichen kritischen notizen hervor, ich habe aber grund anzunehmen dass er wenigstens in der orthographie den modernen gefolgt ist, übrigens habe ich nicht die volle überzeugung gewinnen können dass er nicht hier und da auch auf eigene faust zu verbessern gesucht. Ausser den genannten hdschr standen ihm noch eine anzahl commentare (selbstverständlich mit text) zur verfügung, wie der wiederholt als bhāṭṭābhāṣya oder bhāṣya (beide wohl identisch) citirt, ferner der des Nārāyaṇa, Raghunandana u. a. von denen N ihm offenbar den grössten dienst geleistet (dafür näheres in der einl zur übers cf übrigens auch vjn p 6).

Was nun T's text betrifft so ist im allgemeinen folgendes daran anzusetzen:

1) hat er viele unverzeichnete druckfehler 1) paṇim (st paṇi^o) 1, 1, 20, anavakṣitam (st anavekṣ^o) 1 2 19 u. 1, wobei man übrigens nicht selten zweifeln kann ob es solche sind oder aber schlechte lesarten. 2) zeigt sich principlose und flüchtiggehandhabte worttrennung resp — verbindung °kabhav^o (st °ko bh^o) 1, 1 18 vathākāmaṇeta neben tathā kuryāt 1, 1, 19, dādhiprayo^o 1 3 8 gegenüber dādhi payo ya^o 1, 7, 20 u. dhn sehr häufig was manchmal kritisch werden kann besonders in den leider von ihm nicht erklärten sprüchen (worauf sich überhaupt die comm nicht einlassen), wie z. b. 3 9 9 1, 10, 1. Ähnliches gilt 3) vom avagraha nach °e u. °o consequent richtig (gṛhyegṇau 1, 3, 15^o ist vielleicht — denn beachte, dass er im comm zweimal gleichermaßen citirt und das im sūtra daneben stehende juhutā corrigirt, wozu man auch 1 5, 9 °mānapi in text u. comm vgl. — nur ein druckfehler), ge-

1) besonders auch in seinem comm. Das druckfehlerverzeichnis umfasst 12 seiten, in wirklichkeit aber enthält es kaum den fünften theil

wöhnlich nach vā aber nicht 7 b 1 4 7 1 8 24 ferner bahudhā nnam kṛtvā gram aber in anderen ähnlichen fällen nicht 4) sonst mancherlei inconsequenzen āmavāsya einige mal meistens aber °vāsyā darṣapurnamāsa neben darṣaj aurn^o u a 5) werden c j t n ṣ v nach r verdoppelt (nach der lehre der grammatiker ist das freilich gestattet) auch wird in solchem fall ddh (st dh) geschrieben (z b urddhvam nicht selten auch urddham) 6) sehr häufig v für b valī varhis vala etc (daneben öfter auch richtig balī etc) 7) umgekehrt b für v bāla (st vāla) sambatsara (nur einmal sam^o) badha kāmā (st vadh^o) darunter mögen auch druckfehler sein wie z b eba, ıbya (neben dem gew eva savyı) 8) s für ç surpa u a 9) umgekehrt ç für s çasya (st. sasya) tāmiçra u a Nun sind das alles zwar nur geringfügige äusserlichkeiten — wer sich der mühe unterziehen wollte unsere texte zu vergleichen wurde dersellen noch mancherlei finden — und ich werde in meinen kritischen notizen auch nur ausnahmsweise etwas davon anführen es könnte aber doch scheinen als ob dem auch in den mss so wäre und in der that mag es in seinen als „neu“ bezeichneten der fall sein nicht aber in den älteren denn unsere mss (N mit eingeschlossen den er doch auch gekannt) haben die alte mit dem PW in der regel übereinstimmende orthographie Punkt 1) u 2) kommen für sie natürlich nicht in betracht in 3) sind sie auch flüchtig in 4) — 9) dagegen herrscht ziemlich strenge) sie schreiben also consequent amavāsya verdoppeln in der regel nicht haben lālī sasya u s w

Andererseits weisen nun aber unsere mss auch eine reihe von varianten auf die theils die grammatik theils die exegese tangiren diese siehe unter dem text Ich citire dabei folgen dermaßen

eine variante mit T bezeichnet heisst dass die lesart meines textes die sämtlicher oben aufgezählter von mir col

1) ausnahmen kommen freilich auch vor bes bei v für b und hier namentl bei W doch ist zu bemerken dass auch W gerade in den wichtigsten fällen meistens richtig b hat, z b kubara b lva, barhis u a

lationirter mss ist, $Ch = Ch^{1-3}$ v l = var, leet das T, die ich ab und zu inziehe, ausserdem vgl das verz v abkürzungen, das übrige ergibt sich von selbst

Das Mbr enthält die sprüche und nur diese, die nach Gobh bei den einzelnen handlungen in anwendung kommen. Es liegt uns skr gedruckt vor unter dem titel „Mantrabrahmanam of the Sāmaveda with a commentary and Bengali translation by Satya Brata Sāmaśrami (sāmavedasya mantrabrahmanam bhāsyasahitāṃ vaṅgānuvādayuktam ca, vi, 4, upādhi-dhārīna gṛhītvānanda vidyāsagara bhāṭṭacāryena prakāṣitam), Calcutta 1873“. Der comm beschränkt sich auf eine wort-erklärung und zeichnet sich durch eine rühmliche knappheit aus, in ganz kurzen anmerkungen wird auch auf Gobh bezug genommen. Sonst aber verdienen text wie comm nur tadel. Die sprüche sind offenbar vielfach schon entstellt überliefert dem comm aber bereiten sie nirgends eine schwierigkeit, mit einer unglaublichen leichtigkeit, die man nur einem ganz ungeschulten und verzeihen kann, geht er über grammatische formen und wortbedeutungen hinweg andere in der kritiklosesten weise substituierend, so dass er keine ahnung von dem zu haben scheint was grammatik für die exegese bedeutet und welchen sinn man einem wort in zweifelhafteren fällen belegen könnte. Der werth dieser ausgabe besteht also hauptsächlich nur in der sammlung der sprüche, die wir als solche in der that hochwillkommen heissen. Ohne sie kämen wir bei der übersetzung des Gobh oft in die verzweifeltste lage weil er gewöhnlich nur die versanfänge gibt, und andererseits obgleich er fast ausnahmslos nur diese gibt, fällt durch jene doch auch für die textkritik hier und da etwas ab, denn es ist hinzuzufügen dass viele dieser gesammelten sprüche sonst nicht nachweisbar sind (wenigstens vermag ich sie mit den hilfsmitteln die mir hier zu gebote stehen, anderwärts nicht zu belegen). Ausserdem aber, glaube ich hat unser Mbr noch eine ganz andere historisch nicht unwichtige bedeutung (davon in der einl zur übers)

2 Zur textkritik

Man kommt nicht selten in die lage, dass man vom her-
 ausgeber eines textes gern näher erfahren möchte, warum er
 diese oder jene lesart vorzieht, resp verwirft oder beanstandet,
 denn was im allgemeinen über das verhältniss der einer aus-
 gabe zu grunde liegenden mss und ihre güte gesagt wird, ge-
 nügt manchmal für den einzelnen fall nicht. So stehe ich
 denn nicht an hier eine gedrängte besprechung der wichtigsten
 stellen folgen zu lassen. Man darf das um so weniger als
 eine weitschweifigkeit ansehen, als ich es zugleich im hinhlick
 auf meine übersetzung thue, wo ich also dann das hier be-
 sprochene stillschweigend voraussetze.

I, 1, 1 grhyakarm^o überlieferte form (so auch das nWb)
 Stande „grhyā, f = kultus im hause (nWb) fest so wäre
 das lange ā erklärt. nun aber scheint diese fem substantiv-
 form bloss aus grhyakarmasu u grhyāvakyaṇi Gsgr 1, 33 u
 34 erschlossen zu sein, welche formen jedoch zweifellos dem
 grhyak^o Gobh I I 1 (es kommt nur hier vor) nachgebildet
 sind. Hier aber haben wir offenbar einen alten fehler, der
 durch die erklärang der comm (es sei eine ved form, oder
 grhya sei = patni u s w) gestützt wurde und erhalten blieb.
 ausserdem existirt ja auch nach dem nWb grhyak^o und Bloom-
 field, der stets grhyak^o schreibt, sagt 1 c „Ca P und die
 mss schreiben oft (also nicht immer!) grhyākarma“ — 4, 12
 ivaśalavi (st apas^o) stets die mss u T, demnach gut bezeugt
 (avas^o nicht etwa eine erweichung aus apas^o sondern eine selb-
 standige, aber später entstandene, wenn man will, analogie-
 composition nach diesem) — 5 23 u 24 (nach T s zählung)
 dass die mss recht haben geht aus dem inhalt dieser beiden
 sūtra hervor und auch das tu (über welches näheres w u sub
 v) weist darauf hin — 6, 1 māntant^o überliefert, aber
 „richtig manut^o“ (nWb), doch wagte ich letzteres nicht in den
 text aufzunehmen, weil nāmen besonders vorsichtig behandelt
 sein wollen — mānusaḥ^o kommt mir sehr verdächtig vor.
 Die comm scheinen das wort als compos aufzufassen und er-
 klären, es sei entweder sayampratrabomavaṇiṣvadevadilaksana

(*śc āhutiḥ*), oder *prāpñihotrālākṣaṇa* Das ist jedoch nur eine verlegenheitsinterpretation, denn dem zusammenhange nach ist weder von dem einen noch von dem anderen die rede, vielmehr handelt es sich um das essen der fastenspeise bloss am neu- und vollmondstage (cf 1, 5, 1 5 13, dann 1, 6, 1 ff) und nur diese beziehung kann auch Gobh dem ausspruche des *Māntantarya* geben wollen, aus welchem grunde bei *mānusa-jāḥ* auch nicht an das manusyaopfer A 3, 1, 3, welches vielmehr G 1, 1, 2 angedeutet ist, gedacht werden darf. Liegt also in dem *mānusi* od *ṛjā* (so das nWb) nichts specielleres ausgedrückt, wäre somit *ahutā vī et* etc zu übersetzen „vergeblich (od schlecht) geopfert fürwahr ist derjenigen menschliche spende, der“ etc wobei das „menschliche“ sonderbar erscheint, so liegt es nahe dafür *mānuṣasya* (oder auch *manuṣasya*) zu vermuthen das bei der behaglicheren breite der brāhmaṇa-sprache — es liegt ja ein citat vor — neben *etasya* nicht auffallen kann — Auch das *kāmayeta* (st *kāmayojātam* neben *bhūjivātām* wozu man vgl 1. 5 26 *yad enayoh kāmyni syāt*) in s 4 das möglicher weise noch zum citat, wodurch schon an sich leichter ein fehler erklärlich wird, gehört, ist fraglich oder aber es liegt eine recht nachlässige schreibweise vor (im sg etwa ein betontes „er“ im gegensatz zu „sie beide“ finden zu wollen diese spitzfindig sein und widersprüche auch 1 5 26) — U 14 *brahmāsan* ist nach dem PW (im nWb ist kein citat) compos, ein solches ist es in der that in s 21, nicht jedoch hier u s 15, wo *brahmā* vielmehr subject ist, wie der zusammenhang lehrt und auch die comm erklären — 7, 11 *avṛgmasanib* als compos (so die comm u PW) kann dvandv od tatp sein Als dv gefasst wäre es neben dem *baḥulam* etwas sonderbar, T s erkl aber geht nicht an (ich kenne kein dv mit a prar, wo diese letztere negirand auch auf das zweite glied wirken würde, nach T nämlich ist unser wort = *avṛgma* im *avambatam* und fügt er hinzu, einige lesen auch so), als tatp erscheint die tautologie mit s 10 zu stark Ich glaube nun, dass A recht hat, wenn er *amphatam* im sinne von *avantaradikav apī samplānam* nimmt, dann könnte man

das ayugma als besonderen nachdruck zu s 10 ansehen im sinne von „jedemfalls ungradzählig“ im gegensatz zu gradzählig (A deutet es mit berufung auf ein anderes grhyasutra in folg weise beschränkend ekavṛtasya pi praptārtham idam ucyate) nur fragt sich dann ob beide wörter nicht zu trennen sind (ayugma von °man cf yugman ayugmam im skr ein punkt wäre übrigens auch eine leichte conj) Ueber die schwierigkeit kame man einigermaßen hinweg wenn man ayugma an^h = „nicht parallel aneinandergelegt“ setzen durfte aber ayugma u yugm^o werden wie es scheint sonst immer nur von der zahl gebraucht und das „parallel“ ergäbe doch einen ganz anderen begriff Vielleicht ist das s zu übers „dicht und ungradzählig aneinandergelegt (die schichten s 10 od die halme?) — 7 12 pragagr^o (so die comm) kommt (ebenso udagr^o da kṣinagr^o) wiederholt vor als attrib zu durbha resp kuṣa immer im sinne von „mit östlich gerichteten spitzen pragagrair agrair hier hiesse also „mit den spitzen deren spitzen nach osten gerichtet liegen“ was ein unsinn ist Nun braucht ja an sich das agra im compos nicht so wörtlich genommen zu werden pragagr^o also = „östlich gerichtet“ für Gobh aber wäre das im gegensatz zu den übrigen fällen auffallend und darum nehme ich anstoss an dem zweiten agrair (die comm setzen ohne weiteres dafür kuṣaib) will man also dieses halten so ist vielleicht zu schreiben prag agrair agrair = „mit je den spitzen ostwärts“ d h auf allen vier seiten (cf s 9) — 8 27: stände aktum (d mss) in der bed „salbe“ fest, so würde ich dieses aufgenommen haben doch auch so passt aktam (T) besser leider fehlt der spruch im Mbr wie mit annahme von G 1 3 4 = Mbr 1 1 1 überhaupt alle in Gobh s erstem buche

II 1 Q zu apī tv eke s eial zur ülers sul eke resp sub tu w u — 1 18 dhatta auch Mbr 1 1 6 (cf AV 2 13 2 = 19 24 4) es ist ein tristibhvers und des metrum wegen muss dhatta neben paridhatta bleiben — 3 15 aksā rāl^o die mss ebenso 2 10 47 cf A 1 8 10 P 1 8 21) der bed nach identisch mit aksā rāl^o (T u das nWb) der form

und 22 zu verknüpfen und sich nun der ersten erkl T s ad 22 das nämlich dann an den übrigen vollmondstagen das lernen erlaubt sei anzuschließen das letztere scheint mir plausibler zu sein (unwahrscheinlich ist ca in s 22 das bindewort zu phālgunīyam u aśādhīyam) — 4 6 „ein blutjunges mädchen aber ist das beste“ es fragt sich jedoch ob mān nagrikā das den comm mit recht zu schaffen macht diesen sinn beilegen darf Halt man nämlich Gsgr 2 17 u 18 unserer stelle gegenüber so will mich die in anmerk 3 gegebene erkl Bloomfield's nicht ganz befriedigen da man dort in v 17 wenn man von Gobh absieht schwer den sinn ausgedrückt finden kann „dass es hohe zeit sei ein schon menstruiertes mädchen an den mann zu bringen namentlich wenn man noch die definition in v 18 hinzunimmt es heisst eine die noch keine brüste hat nagnikā“ Da nun v 17 ausdrücklich sagt eine anagnika soll man verheirathen so wäre nicht unmöglich dass auch bei Gobh l c anagn^o (st nagn^o) z l ist wobei ms gewicht fällt dass Ch¹ (vgl was o über dieses ms gesagt) einen corrupten text hat aus dem vielleicht ebenfalls anagn^o zu erschliessen ist anagnikā stände dann nicht im gegensatz zu nagnikā (wie ich auch dem nagn^o das ich im texte beibehalten nicht anagn^o gegenüber stellen möchte) sondern zu einem mit rohmī und āhnl attributen (cf Gsgr l c) bezeichneten mädchen Man wird also vor die alternative gestellt nagnikā bei Gobh zu nehmen = ein ganz junges aber doch schon mannbares also menstruirendes mädchen welche bed^o das wort sonst nicht zu haben scheint (vgl ausser dem Gsgr l c auch ein citat T s u N s ad Gobh yāvan na lajjaçālmī kanyā purusasannidhau yonyadī na vaguheta tāvad bhavati nagnikā) oder über es nach obigen anhaltspunkten in anagn^o zu emendiren — 5 20 bhadram in diesem sūtra wird wegen les bhadram im vorherg's ganz unverständlich und T vermag sich nur durch eine sehr kunstliche erkl zu helfen klar aber ist die sache bei der lesart mandram indem wir dann in s 19 u 20 ein seitenstück zu 17 u 18 haben — 7 4 upalūpati sing im gegen stz zum pl c 3 doch bleibt das

nach ersteres = akṣara-alav^o-aṣ^o (ein tatp, dessen vorderglied ein syn dvandv), letzteres = a-kṣṛalav^o-aṣ^o. (ein karmadh, dessen zweites glied ein tatp mit einem dv im vordergliede) — 6, 1 ādisadeṣe erregt wegen des sad^o bedenken, dazu, wie es scheint, schwankende überlieferung ādimadaṣa (v 1) etwa für ādimadeṣa² Ch¹ corr ṣad^o, so auch W — 6, 9 brahmabandhuḥ (die Wbb ṛdhūh als fem, auch die comm schreiben ṛdhūh, fassen es aber nichtsdestoweniger als masc) correspondirt als masc mit brahmacari wie kumari mit vratavatī, darum auch vā-vā zwischen beiden correspondenzen (cf sub vā-vā) — 8, 21 sampravasi der form u bed nach unmöglich; auch Mbr 1, 5 16 liest so vers 17 dagegen richtig sambhvasi (cf P 1 18, 2 sambh^o wohl auch Kausit Up 2, 11, worauf Stenzl 1 c verweist) — 9, 11 edhi hier und 1, 8, 3 wie Mbr 1 6, 2, u 2, 6, 6 wohl falsch (= „sei da, sei zu hand“ unwahrscheinlich, weil unpassend), ich habe aber dafür nicht etw zu setzen gewagt, weil möglicher weise beide sprüche unvollständig im Mbr vorliegen

III, 3, 4 ca habe ich gegen Ch aufgenommen Fällt es weg so muss man dieses sūtra zum vorherg ziehen und unsere comm berichten, dass das einige auch thun; der grund, aber den sie dagegen anführen, dass s 1 keinen savitṛvers enthalte, ist wohl stichhaltig und so hat ca seinen guten platz (in verb mit ca in s 3 = ca — ca, sowohl — als auch) — 3 16 abhranādhya = „das nichtle en in folge von“ will mir nicht ganz gefallen, viell falsch für abhre nādhya^o = „bei einem düstern gewölk zur zeit von — dauert die schulunterbrechung bis“ etc (berichte dass abhrānādhya^o, also (in fehler jedenfalls, überliefert, andererseits wäre abhre eine parallele zu den loc der folg sūtra) — 3 21 u 22 ca — ca bereitet hier auch den comm schwierigkeit, es = „sowohl — als auch“ zu setzen wie s 3 u 1 od 21 u 23, geht nicht, weil s 22 paupramīten aus s 21 ergänzt werden muss Man hat die wahl, das ca in s. 21 beizubehalten u darnach ein komma od semikolon zu setzen, dann s 22 mit 23 zu verbinden (mit diesem natürlich auch 24 u. 25), oder mit Ch¹ ca in 21 zu streichen, 21

klärlicher fehler, den man wohl durch das vidyāt (T.) verbessern wollte; ob man hier wie s 21 pāda 2 ein *et* (cf s 22) einfügen darf? (cf, jedoch auch 1, 7, 5) Welch grossartige schlüsse übrigens T. aus diesen ungenauen sloken auf das alter un-eres Gobh zieht, das wolle man nachle-en viñ p 7 — 8, 24; der spruch Mbr 2, 6, 12, corrumpt, wofür ich keine plausible verbesserung habe (indrāmavatas tamo vah ??), bloss um noch ein specimen dafür zu geben, wie der comin des Mbr kritik übt, sei seine erkl hier angeführt. „indrāh“ he indrādayo devāh! „avadāt khandanāp kuru, was also unserem indrāmavadāt gleichen soll“ — 10, 1 der spruch findet sich Mbr 2, 8, 1 und ist bis auf pāda 1 = Mbr 2, 2, 1 ad G 3, 9, 9 (s o), da nun *etā* zum 2 pāda gehört, so haben wir im ersten unserer stelle eine silbe zu wenig, die man durch die conjectur *uśā* (= dem dortigen *l c*) gewinnt, das man aber hier wegen des putra übersetzen müsste „hat gelebt, gewelt“; *arhina* (st *prathamā* dort) ist gesetzt wegen der beziehung zum *argha* (eine bloss-e wort-spielerei) Sonach lautete der erste pāda etwa. „wie sich s geführt hat sie (sc die milchkuh) bei ihrem jungen gewelt“ Die beste erklärung für diesen wie den vorbergehenden spruch zu G 4, 8, 24 wird aber wohl die sein. sinnlos und kaum zu errathen!

3. Zur interpunction und einföhrung in die lectüre.

Noch sei mir ein wort zu meiner interpunction gestattet Dass gerade in ihr meine hauptarbeit bezüglich des textes liegt und sie den, ich möchte fast sagen, wichtigsten theil meiner exe-gese involvirt, sieht sofort jeder der einigermaßen den character der sūtraliteratur kennt Die schwierigkeiten, hierin das richtige zu treffen, sind oft enorm; meine entscheidungen bleiben daher voll der kritik überlassen und was sich als schief oder gar unrichtig erweisen sollte, wird, so darf ich hoffen, hiezu beurtheilt werden, zumal ich hier, soviel mir bekannt, den ersten versuch gemacht, die sūtrasprache als eine ordentliche prosa vor augen zu stellen Zur erläuterung meiner zeichen und abkürze sei gesagt, dass sich wegen der eigenartig-

dargelegt — 9, 6 „sarcent“ wird richtig sein, darnach
 erklären die comm (auch N, obwohl er sarkena hat) dvikena
 sarcena = dvikena sāmna rea ca Das Mbr führt leider die
 verse nicht auf, die ꝛe (vāstos pate etc) ist (vāstos pate etc
 in 4, 7, 33 ist RV 7, 54, 1 = Mbr 2, 6 1) zweifellos
 RV 8 17, 11 (= SV 1, 275) und das zweifache sāmna wohl
 SV 2 1138 (= 1 276) u 1139 (= RV 8 101, 11 u 12)
 das in zwei versen den gleichen gedanken die größe surya
 ausdrückt, was im Hinblick auf die größe (resp runde gestalt)
 des wasertopfes ja nach dem geschmack eines andern einiger-
 massen passen könnte (vgl auch den inhalt der ꝛe, die-e viell
 mit beziehung auf die massiven steine) „sarvena“ erschiene
 überflüssig — 9 9 wie die comm ihr havyuvāśeti auffis-
 sen sagen sie nicht Mbr 2 2, 1 schreibt havyuvāśa sā no
 zu der dortige comm die erkl gibt havyuvāśa haviṣi payo
 lakṣane kārṇatīyā vāśati (unum pro multis!), was natürlich
 ein unsinn ist es ist = hi vy uvāśa „hat geschienen“
 (cf Mbr 2 2 13 TS 4 3 11 5), der spruch = AV 3
 10 1 — 10 32 er spreche „zerleget sie so, dass nicht“
 etc (= 13) es liegt eine aufforderung ein befehl vor, wie 2
 7 17 daher vāśatī in ṛta zu emendiren (characteristisch für
 die comm dass sie imperativisch erklären ohne in der form
 ṛtha anstoß zu nehmen vgl o ad 2 6 9 das brahman-
 dhūh als masc textkritik zu üben ist niemals ihre stärke)

IV, 1 20 gor pro dat (cf Whitney gramm § 297a) =
 „für die kuh“ auch 3 11 4 will mir diese lesart einiger-
 mass besser gefallen als gogr^a (Old u nWb) da die ersatz-
 handlung für die eine aṭkā weniger im holen als im vor-
 werfen des grases besteht welcher sinn des sūtra durch gogr^a
 nicht so deutlich in die augen springt — 4 21 „gemüse ist
 die zuthat zum anvārtva reismus“ (im gegensatz zu 4 1 12),
 ꝛe loc was man nicht recht verstanden zu haben scheint
 daher ꝛam (T, ob das ain enle seine eigene conjectur?) u
 ꝛab („ut leat ꝛhanti“, auch N im comm, im text über richtig)
 — 7, 23 pada 1 hat bei lṛyāt oḥ vidvāt eine silbe zu viel
 Das in die mss gerathene doppelte lṛyāt i t ja ein leicht er-

klärlicher fehler, den man wohl durch das vidyat (T) verbessern wollte, ob man hier wie s 24 pāda 2 ein ca (cf s 22) einfügen darf? (cf jedoch auch 1, 7, 5) Welch grossartige schlüsse übrigens T aus diesen ungenauen śloken auf das alter unseres Gobh zieht, das wollte man nachlesen vijñ p 7 — S 24 der spruch Mbr 2, 6, 12, corrumpt, wofür ich keine plausible verbesserung habe (indrāmarutas tamo vah?²), bloss um noch ein specimen dafür zu geben wie der comm des Mbr kritik ubt, sei seine erkl hier angeführt „indrāḥ ha indrādayo devāḥ¹ avadāt¹ khandanam kuru, was also unserem indramavadāt gleichen soll¹ — 10, 1 der spruch findet sich Mbr 2, 8, 1 und ist bis auf pāda 1 = Mbr 2 2, 1 ad G 3 9 (s o) da nun s₄ zum 2 pāda gehört, so haben wir im ersten unserer stelle eine silbe zu wenig die man durch die conjectur uvāsa (= dem dortigen l c) gewinnt, das man aber hier wegen des putra übersetzen musste „hat gelebt, gewelt“ arhanā (st prathama dort) ist gesetzt wegen der beziehung zum argha (eine blosser wortspielerei) Sonach lautete der erste pāda etwa „wie sich s gebührt hat sie (sc die mulch-kub) bei ihrem jungen gewelt“ Die beste erklärung für diesen wie den vorhergehenden spruch zu G 4 8, 24 wird aber wohl die sein sinnlos und kaum zu errathen¹

3 Zur interpunction und einföhrung in die lecture

Noch sei mir ein wort zu meiner interpunction gestattet Dass gerade in ihr meine hauptarbeit bezuglich des textes liegt und sie den, ich mochte fast sagen wichtigsten theil meiner exegese involviret sieht sofort jeder der einigermassen den character der sūtraliteratur kennt Die schwierigkeiten hierin das richtige zu treffen, sind oft enorm, meine entscheidungen bleiben daher voll der kritik überlassen und was sich als schief oder gar unrichtig erweisen sollte, wird so darf ich hoffen, human beurtheilt werden zumal ich hier soviel mir bekannt, den ersten versuch gemacht die sūtrisprache als eine ordentliche prosa vorzulegen zu stellen Zur erläuterung meiner zeichen und absätze sei gesagt, dass sich wegen der eigenartig-

keit dieser literaturgattung incongruenzen leider nicht vermeiden lassen so dass also jene je nach dem zusammenhang an stärke gewinnen oder verlieren theilweise auch sich bis zu einem gewissen grade gegenseitig vertreten Das macht auf den ersten blick nicht selten den eindruck einer principlosigkeit die jedoch bei näherem eingehen auf den inhalt schwindet So habe ich oft ein komma mit rücksicht auf ein anderes das in der nächsten umgebung wichtiger erschien weggelassen wo ich es sonst gesetzt zuweilen hat es specielle nebenbedeutungen die nur bei schärferem zusehen klar werden Aehnliches gilt vom colon das möglicher weise den grössten anstoss erregt denn es weist bald zurück bald vorwärts bald steht es für ein semikolon (wenn nämlich ein solches oder mehrere bis zum nächsten punkte folgen) bald ist es weggelassen (wenn nämlich ein solches unmittelbar vorhergeht) bald deutet es noch etwas besonderes an in welchem fall dann die erklärung der comma zu rathe gezogen werden muss Wirkt es ruckwärts über einen punkt hinaus so habe ich dafür gewöhnlich — gesetzt im allgemeinen aber gilt die regel dass es allein stehend über den unmittelbar vorhergehenden oder folgenden punkt nicht hinüberweist (in keinem fall über ein —) es sei denn dass sie wegen allzu vieler oder allzu starker bei- und nebensätze nicht gut durchführbar war Mutatis mutandis gilt ähnliches von den übrigen zeichen sie bedingen sich eben alle bis zu einem gewissen grade je nach dem zusammenhange des textes und ich hätte einige noch erfinden müssen wollte ich alles ganz schablonenmässig durchführen Ein — zeigt in weniger deutlichen fällen an dass aus dem vorhergehenden etwas ergänzt werden muss oder aber dass das bis zum punkt folgende einen anhangartigen zusatz bildet Ein — — vertritt etwa unsere klammer die ich schon aus äusseren gründen dann aber namentlich desswegen nicht anwenden wollte damit nicht der eindruck hervorgebracht würde als ob das innerhalb derselben stehende nebensächliche wäre Die beiden striche innerhalb zweier punkte markiren kleine selbstständige zwischenstücke in denen selbst nur an zwei stellen punkte sich finden näm-

lich 1, 5, 15—18 u 3, 2, 45—51 Ein , — zeigt an, dass eine ganz neue handlung folgt zu der jedoch aus dem vorhergehenden ein theil ergänzt werden muss Ein — mit einem neuen absatz deutet an dass der folgende abschnitt in irgend welcher beziehung zum vorhergehenden steht Eine solche beziehung hat auch 1, 4 zu 1, 3, doch habe ich bei 1, 3 18 den strich nicht gemacht um die verschiedenen, bei Gobh besonders ausführlich und abgerundet behandelten bair mehr zu markiren Umgekehrt erscheinen die drei absätze mit — von 3, 10 — 4, 4, 21 im verhältniss zu den sonstigen dem inhalte des textes nach zu wenig motivirt, ich habe sie dennoch gemacht um die drei astakā besonders deutlich vor augen zu fuhren Ein — ist ein sehr verstärkter punkt Die stärkste interpunction ist ein punkt mit einem neuen absatz Diese bemerkungen mögen als allgemeine directive für die lecture dienen das einzelne muss selbstverständlich für sich betrachtet werden

Im anchluss hieran mögen einige sprachliche auseinandersetzungen folgen, die zum theil meine interpunction motiviren, vor allem aber das verständniss Gobh s vorbereiten sollen, zugleich hat man sie als einleitung zu meiner übersetzung anzusehen, bei welcher ich also dieselben voraussetze Es handelt sich hierbei um die conjunctionen und partikeln einige adverbien und pronomina die wenigen absolutiva und um die wort- und satzstellung Es darf nicht unbemerkt bleiben dass diese ausführungen den nebenszweck haben interpretatorische übergriffe der comm zurückzuweisen und insbesondere ihre auf conjunctionen und partikeln, resp adverbien bezüglichen erklärungen mit oft erstaunlichen extravaganzzen auf das niveau philologischer kritik zu bringen Was nicht alles bei ihnen unter Umständen ein atha, atas, ca, tu va etc bedeuten kann! In solchen fällen ist mit ihnen natürlich keine verständigung mehr möglich, wir gehen unsere wege und treffen mit ihnen wieder da zusammen, wo sie nüchtern werden, und das können sie sehr sein, so dass sie uns bewunderung und achtung abnothigen Auch das ist noch hinzuzufügen, dass es im folgenden mir nicht darauf ankommen kann, den, Wbb gegenüber eine

neue seite der bedeutung von diesem oder jenem wörtchen zu erschließen, denn was dieselben in ihrer bekannten reichthigkeit geben, genügt an sich vollständig und so handelt es sich in dieser beziehung für mich vor allem nur darum zu zeigen, wie und in welchem umfange eben Göbbl die in rede stehenden sprachmittel verwerthet Gerade im hinhlick darauf, dass wir es mit einer kunstsprache im eminenten sinne des wortes zu thun haben, bei welcher rhetorische figuren gänzlich ausgeschlossen sind, wo die wortöconomie nicht selten bis zur unverständlichkeit getrieben und demnach auch jedem wörtchen eine ganz besondere bedeutung beigemessen wird wo ferner so manches bloss angedeutet und vieles stillschweigend vorausgesetzt wird, wodurch eben die interpretation grossartigen spielraum gewinnt gerade im hinhlick auf dieses und einiges andere ist der versuch, wenigstens in einer beziehung die sache auf ein gewisses maass zu bringen, durchaus gerechtfertigt und es wäre nur zu wünschen, dass man die gleiche probe mit sonstigen sütra-erzeugnissen machte, was nach mehr als einer seite hin fruchte trüge

ata- a) abl pron c anyathā = „sonst, andernfalls“ 1 2 30, c. anyatra = „sonst in andern fällen“ 3, 3, 29, b) adv c ūrdhvam = „von da ab in der folge“ 1, 1, 23 „von da ab (bis)“ 2 7 23 „in der folge“ 1, 3 13; 3, 5, 1, „nachher“ 2, 10, 5, „darauf folgend“ 2, 8, 6, „nunmehr“ 4 3, 1 „im folgenden“ (im buche = ita ūrdhv) 4, 5, 1

atra (opp tatra) „da, dann, am ende“ (etasmimn avasarc- d c nachdem nämlich erfüllt, was im vorherg s vorgeschrieben cf auch das folg s) 2 3 16 ebenso 3, 4, 30 (cf dazu * 31) „hier, hiebei, in die-tem fall“ 4, 1, 10 = ihr 3 1, 11

atha (sehr häufig gebraucht, bes im ersten und auch zweiten prapāṭh) „dann, hierauf“ (temporell) 1, 6 13 15, 2, 3, 12 6, 1 12 und oft; anrühend „dann, ausserdem“ 1, 2, 31 5, 11, „und“ 1, 5, 1 9, 4, „ferner“ 1, 3 8, 2, 6 5, u dem ähnl, häufig nicht zu entscheiden, ob temp od anrühend 1, 4, 3 9, 5 etc, „nun“ (an ge-igtes anknüpfend und fortführend) 1, 5, 13 (knüpft an * 1 an) 2 8 9 u a, „nun“

(etwas ganz neues einleitend) 1 5 1 9 13 2 7, 1 u sonst,
 „in bezug darauf“ (das wird wohl die richtige fassung sein
 vgl im nwb „dafür in betracht dessen wofür ein citat)
 1 3 14 4 27 9 20 3 2 7

atha tas „von da ab nun“ 2 5 1 9 1 3 1 1,
 „nun jetzt es folgt“ (bloss in der dar tellung ohne beziehung
 auf einen zeitpunkt) 3 7 1 4 4 27 „im folgenden“ (zu
 anfang eines werkes) 1 1 1 (aus welchen worten man also
 nicht den schluss ziehen darf dass sie etwa ein pratyupāsa
 des Gobh voraussetzen)

antatas 1 2 28 fis en die comm temporell zuletzt“ (ācā
 manit paratāh) fügen jedoch hinzu dass andere es = madhyatis
 setzen Das acamanat paratāh aber versteht sich nach dem zu
 sammenhang von selbst Gobh hätte darum das antatas ent
 weder ganz weggelassen oder es höchstens durch atha ange
 deutet Näher dem richtigen kommt madhyatis man wird über
 das antatas wohl ganz streng fis en dürfen = „vom ende her —
 aus“ d h rückwärts in umgekehrter reihenfolge Man beachte
 nämlich dass die besprungung der sinnesorgane nach s 7 ff
 mit den augen beginnt und in einer bestimmten reihenfolge
 fortge etzt wird ans ende in dieser richtung gelangt wird sie
 zum zweiten mal ausgeführt (pratyupasprāya s 18) aber in
 umgekehrter richtung indem man hier mit dem organ beginnt
 bei welchem man dort aufgehört Vom en le aus von hinten“
 ist antatas auch in 1 1 6 zu verstehen (das scheint auch T
 mit seinem uparistat cf das purā tac co paristac ex der comm
 ad s 7 ausdrücken zu wollen N = malhritas) vier ball
 befinden sich in einer bestimmten lage die dann von hinten
 (st von vorn) her (d h was elen in die em fall als das ende
 angesehen wird) einmal oder auf einmal (sakṛt) be oder über
 gossen werden von beiden enden oder seiten aus (ubhayatāh)
 d h von vorn und von hinten (auch hier die eine seite als an
 fang die andere als ende fingirt vgl die comm zu paryuṣan in
 tan 1 3 3) dagegen ge elicht nach s 7 die legierung jedes
 einzelnen ball wenn sie einer nach dem andern med rgelegt
 werden (vgl zu unsern tellen die leicht angezogene 1 3 5)

In 1, 9, 17 (einem citat) ist ant^o = „zuletzt, schlimmsten falls, d i wenigstens“

iti = unserem kolon bei citaten und aufzählungen von einzeldingen (so in folge der spruchanführungen weitaus am häufigsten verwendet); ferner „in der weise, also“ (= evam) 1, 3, 9 1, 18 31 (vgl hier die comm itina militam ucyate, tripv etāny ekikṛtye 'ty arthah) 7, 9 u a, bei einem abhängigen potentialsatz „wie, in welcher weise“ 3, 5, 1, „dort bei“ (d i bei einem best wort im spruche) 2, 1, 10 3, 9 8, 14 u a In 1, 1, 18 22 2, 30 3, 15 4, 19 26 5, 9 7, 28 9, 18 u 19 23, 3, 2, 28 (mit einer ausnahme also sämtlich im ersten buche, was aus gewissen gründen hervorgehoben zu werden verdient) ist die bed des iti mehr oder weniger zweifelhaft, doch glaube ich, dass sich dieselbe folgendermassen vertheilt fasst man stellen in's auge wie 1, 6, 8—9 7, 5, wo das zweite iti zweifellos = ity āhuh ist, so wird man diese letztere bed auch ansetzen dürfen in 1, 1, 18 (das yatha kāmayetī, tatha kuryāt in s 19 würde sonst keinen sinn haben, wenn die comm recht hatten, es kann gegenüber s. 18 nichts anderes aussagen, als was es in 1, 6, 10 gegenüber s 8 u 9 bedeutet, beachte ausserdem in s 18 die s 17 einschränkende tu) 22 („itir ādhānaprakāraṇapariśamāptim dyotayati, aber s 23 steht im gegensatz zu s 22, welche letzteres eine ansicht vertritt, die Gobh nach s 23 nicht theilt, cf C 1, 1, 9, Gogr 1, 77 versteht das iti in s 22 nicht anders als unsere comm und kann daher sagen: „morgens sollen sie den anfang ihrer spenden machen“, wodurch er eben Gobh in s 23, ohne es zu wollen, widerspricht, das ca oder besser cu 'va in s 22 dient eher zur bestätigung meiner erkl, denn dass es ihr entgegenträte, vgl w u) 9, 18 u 19 (wo die beiden iti wohl das citat fortsetzen, die erkl der comm ist jedenfalls ganz unzulässig) 4, 19 (könnte hier übrigens, da das ha, cf w u, nicht unbedingt dagegen-sprüche, auch = „also, in der weise“ sein, die comm iti hy ditihyam ucyate), 3, 2, 28 (die comm iti prasiddham „bekanntermassen“, was freilich auch ginge), 1, 2, 30 (gut die comm itir brāhmanavṛkṣasamāptim

'dyotayati, beachte auch das ha, s 29 gehört wohl nicht mehr zu diesem ausspruch), iti = ity ācaksate (d e iti hy ācaks⁹) in 1, 3, 15 u wohl auch 1, 7, 28 (d e itih kāndikāparisam-āptyarthih, 'ttho vā die zweite angenommene möglichkeit ist undiscutirbar, die erste ist zulässig, doch neige ich mich mehr zu der angegebenen erkl, vgl 1, 8, 29), abschliessendo bed hat iti in 1, 4, 26 5, 9 (viell aber auch = ity āhuh, wozu dann s 8 nicht mehr gehörte) 9, 23 [fraglich, auch die comm schwanken, doch beweist etwa das athā 'py udāharanti s 20 nichts für ein citat, cf 1 4, 27 (hier zeigt sich kein folg iti) 3, 14 (das iti in v 15 reicht höchstens bis grāh zurück)] Blo-8 erwähnt sei noch dass die comm wiederholt das iti elliptisch erklären, z b 2 9 7 (itih nyad api pāritōṣikāṇi deyam ity upadiṣṭi, al-o) = „u a, etc“ (vgl zu ca), was wir natürlich nicht mehr ernst nehmen dürfen — Zu iti = ity āhuh (od dem ihul) u iti bei ity eke im unterschied von eke vgl noch einl zur übers

• ita = „wie als“ (wa für einen) in 1, 7, 7 Grosse schwierigkeit bereitet es in 3 4 12 Nach den comm ist es hier = eva, welche bed ja an sich zulässig wäre, so werden aber dadurch dem zusammenhange nicht gerecht Nach ihnen ist nämlich der sinn v 11 — 16 „der lehrer begiesse [den schüler (s 11) so behauptet, man (abhiśūcet / so yaṁ paramatopanyāśih)] vielmehr aber er sich selbst“ [so der schüler s 12 (svayam eva brahmacāry ātmānam abhiśūced na punar ācārya bhīśūcet) was Gobh s an-sicht sei (svamatam), N hat die gleiche erkl nur setzt er tu = vā, was nach den Wbb ebenfalls möglich] Und warum soll er sich selbst begiessen? Das fordere nach s 13 der spruchinhalt, denn in den dabei angezogenen sprüchen (s 11 ff) heisse es „ich begiesse mich“ (so Mbr 1, 7. 3 zu s 16) Diese erklärung scheitert gleich bei der des ācārya bhīśūcet, denn in jenem sinne hätte G gewiss wenigstens sein iti gesetzt. Viel eher schon könnte man den potentialis nehmen im sinne von „der lehrer sollte (eigentl) begiessen, aber er (der schüler, thue es) selbst“, doch hindert daran s 13, auch verwendet

G diesen modus, den er sehr häufig gebraucht nirgends so
 Man wird also abhāṣinet übersetzen wie gew. er (der lehrer)
 begiesse (zuerst den schüler wohl zur reinigung) dann gießt
 er (der lehrer) zwei doppelhände voll wasser, auf die erde
 (avāṣineti bhūmā ity arthah zur abwendung von schlimmem)
 die eine mit dem spruche ye āpsu etc (s. 14), die andere mit
 yad āpam etc (s. 15) und recitirt dabei diese sprüche wie sie
 Mr 1, 7 1—2 stehen d. h. in der 1. pers. sg. nach wel-
 cher man annehmen könnte der schüler selbst vollziehe auch
 dieses zu gießen auf die erde. Dem soll aber hier nicht so
 sein meint Gobh. darum schickt er s. 12 und 13 voraus,
 die demnach als vordersätze zu s. 14 u. 15 zu fassen sind und
 den sinn haben (der lehrer begiesse den schüler s. 11)
 „als ob er (der schüler) aber selbst (s. 12) sie auf die erde
 zu gieße s. 14 ff.), lauten die worte der (s. 14 ff. angegebenen)
 sprüche (s. 13) gießt er (der lehrer) usw.“ etc (s. 14). Der
 sinn von s. 12—15 wäre also mit einem worte: der lehrer
 handelt stellvertretend in wort und that darnach erst (s. 16 ff.)
 handelt und spricht der schüler selbst (ātmanam abhāṣineti
 welches ātmanam man also im gegensatz zu dem zu ergän-
 zenden bhūmā in s. 11 nicht pressen darf). Diese fassung
 einer stellvertretenden handlung wäre dann vielleicht auch ander-
 wärts zulässig was besonders solche fälle betrifft, wo ein gerun-
 dialsatz nach den comm. ein anderes subj. enthält als das Ver-
 fin. zu welchem der elbe gehört statt dessen also vielmehr
 die congruenz des subjectes auf die angegebene weise herzu-
 stellen wäre. Mag dem so sein oder nicht jedenfalls käme bei
 meiner erkl. auch das irā zu seiner wahren geltung, wäre es
 eva so hätte Gobh. auch die es gesetzt das er ja ungewöhn-
 lich liebt, und bedeutungslos ist es gewiss nicht.

„oder dagegen“ 1, 4 26 8 12 — u. vai „nun aber“
 1, 6 21 8 3 1, 18 (stets mit yadi)

ubhayatis neben ubhayaṭra 3, 3 11 u. 12. Verstehe ich
 die comm. recht so leihen sie s. 11 auf s. 9 u. 10 aus (ulha-
 yata ulhayaṁnā aṅg upakaraṇe) was sie bei ubhayaṭra in
 s. 12 (ubhayaṭra aṅg upakaraṇe) mit recht thun, diesem ge-

gentüber wird, man aber ubhayaṭas = „nach beiden seiten hin (so, der nacht s 10 ahnl dem pakṣipim) drei tage“ fas en müssen u, s 11 bloss auf s 10 beziehen, während also nach s 10 1½ tage herauskommen, wären es hier 6½

etad prou hinweisend = (im pl) „die folgenden (dinge, die angegeben werden) 2 2, 16 9, 3 u. sonst, hinweisend auf das eben vorliegende „dies“ 4 2, 35 3, 8 u. a. Weitauß am häufigsten ist es aber zurückweisend etayaṭ va vṛta („in der eben entwickelten weise“) 2, 9, 18 19 u. a., etam vṛcam („solche rede“) 3, 5 19 „diese“ (eben genannten dinge) 3, 9 4 ferner in folgenden fällen 1 1, 10 4 15 20 23 24 28 9, 1, 2, 1, 11 8 15 10 13, 3 5 37, 4 4 30 5, 27 7, 26 Diesen vielen und wichtigsten stellen gegenüber ist es etwas auffallend dass nun eso in 1, 9, 24 wie es scheint, hinweisend ist, in welchem sinne ich auch interpungirt habe, es könnte jedoch auch hier zurückweisend sein, die entscheidung für die eine oder die andere bed ist schwer (die comm sind ebenfalls pathlos) Ueber das etad in anwendungen wie etayaṭ rea etam vṛcam, etam mantram vgl einl zur übers d, wo das verhältnis des Mbr zu Gpbh näher besprochen wird

eva nur = eva 3) des nWb, sehr häufig und was zu betonen ist, stets scharf geschieden von evam dem es die comm wiederholt gleichsetzen (wie sie überhaupt bei eva besonders viel unsinn vorbringen)

khala = „und zwar“ 1 6 6 (so auch Gscr 2 91 gegen Bloomfield), ähnlich 2 3 5 3 2 29 (die comm. mit unrecht überall = anarthako nīṭatah)

ca, wort- und satzverbindend etwas stärker als unser „und“ (dieses gewöhnlich gar nicht ausgedrückt) = „und auch nebst, ausserdem, ferner“ (sehr häufig) Besonders hervorzuheben ist das, satzanknüpfende, einen neuen gedanken ein- und weiterführendes c mit eva verbunden „und nun eben“ (damit, tena) 1, 1, 22 (die comm caṭ vārthah ca va ti vi nipātaṣam-udjyāṭh) „und nun“ 2, 8 17 (d e cu va wie vorher) „und auch“ 3 8, 15, „und eben“ 1 2 30 1, 6 7 26 (die comm erkl verschieden in 4 4 6 elliptisch) ohne eva „und nun“

3, 1, 14, „und dann“ 3, 6, 6 10, 20, 20, 4, 2, 12 (hier diese bed „und dann, und ferner“ durch *atha ca* = unserem *ca* ganz deutlich), „und andererseits“ 3, 3, 12 Dieses *ca* ohne *eva* (übrigens auch mit demselben, und nicht nur an den genannten stellen, sondern auch sonst öfter) fassen die *comm* elliptisch = „unter anderen auch dieses, dieses und anderes“, wozu kein zwingender grund vorliegt In ihrem eiter für diese erklär-
 rung fügen sie z b 4, 2, 12 auch ohne weiteres bei (*caçabdāt*) *kloṃnaç ca* obwohl oben 4, 1 5 gegenüber s 4 ausdrücklich gesagt wird, dass für die *anvastyāsa*feier nur der linke *schen-
 kəl* deponirt werden solle (was mit dem *kloṃan* zu geschehen hat, darüber schweigt Gobh.) Ein anderes beispiel ihrer allzu-
 grossen vorliebe für dieses *ca* bietet 3, 3, 25, wo vorgeschrie-
 ben wird, man habe beim tode des landesfürsten einen tag und eine nacht das lernen auszusetzen, sie finden nun in *ca* ange-
 deutet, es solle solches geschehen auch beim tode eines frun-
 den kōṃgs oder landesfürsten (*caḥārīd anvastyo ca pṛthivīṣare,
 rājān*) und ähnlich in s 24 (s 24 und 25 gehören zusammen und die beiden *ca* sind = *ca — ca*) Den schein für sich haben sie bei 3, 3 12 (wegen s 15), aber kaum mehr Merk-
 würdig allerdings ist das *ca* in 1 9, 11, das sie ebenfalls so erklären (*caçabdād ātmanāç ca*) und hier will es mich fast be-
 dünken als ob sie recht hätten, oder sollte in s 8—11 von einem fall die rede sein wo einer andere (nicht sich selbst) aus einer gefahr rettet (cf s 9 das schwurigkeiten bereitet)?
 Dann wäre *ca* = „und“ Ich lasse die frage hier offen Stände aber die von den *comm* diesem *ca* beigelegte bed fest, so müsste man wohl auch Gobh s zeit ziemlich tief herabsätzen —
ca — ca „einerseits — andererseits“ 1, 3, 9 10 (die eine spende da die andere dort, cf die *comm*), eben o oder „so-
 wohl — als auch“ in 2, 1, 15 — 16 3, 3 21 — 25, 4, 1, 6 (beachte das *pṛthak*) 2 14 31 — 32 35 3 6 u. sonst,
na ca — na ca „weder — noch“ od „und nicht — noch auch“
 1, 2 24 — 27

ced, „wenn“ im nachsatz 1. 8 6, 3 2 6 im vordersatz
 1, 9 20 10 7

tāta local = „von dort“ (sc dem sudl, feuer s 5) 4
 4 6 und wie hier so ist es auch zu fassen in 1 7 21 „eben
 von dort“, mit barhiṣah = „von der streu dort von eben die
 er streu dort“ nach s 19 steht nämlich das topfgericht auf
 der streu und eben von dieser nicht etwa von einer andern
 nimmt er auch nach s 21 die hütungshalme zur ajyazube-
 reitung deren ausführung s 19 — 28 beschrieben wird (ver-
 stehe ich die comm recht so ist ihre erkl gesucht berichte
 jedoch die mittheilung T s dass andere anders erläutern) wie
 hier so auch 1 8 27 wo das barhiṣ auf dem das ḥya oder
 havis steht voraus gesetzt wird und vielleicht gerade wegen
 1 7 19 Temporal „darauf darnach“ 4 2, 1

tatra (cf atra) „dort“ 2 3 2 9 3 3 4 9 4 7 15
 „dorthin“ 4, 2 27 in dem fall 3 2 55 „in bezug darauf
 3 5 2 „dabei“ 3 2 21 6 8 „dann“ (mit nachdruck) 3
 8 20

tu „aber im gegensatz a) zu dem unmittelbar vorher
 gehenden sutra 2 1 9 3 7 9 24 3 1 11 („ubrigens“)
 3 27 (upāsanne sc ein lehrer der zufällig anwesend ist im
 gegensatze zum ständigen eigenen lehrer s 26 mit unrecht
 ergänzen die comm ci ve) 4 12 (cf o sub na) b) zu den
 unmittelbar vorherg sutra 2 2 5 3 1 30 („ubrigens“)
 2 5 („ubrigens“ die comm geben versch erkl) 4 6 4 4
 10 („doch gegenüber s 10—1) c) theils zum unmittelbar
 vorherg theils zu früheren 1 4 2) (gegenüber s 28 bezüg-
 lich der wunscherfüllung s 30 i gegenüber 16 ff wegen
 des vāyam also nicht auch anyo brāhm etc) In 1 4 20
 s v i ferner 10er Die beiden ti in 4 5 11 und 12 te-
 hen im gegen satz zu s 9 u 10 und lassen sich setzen = ti
 — tu man kann sie daher wiedergeben mit einer eits über
 — und andererseits“ tu mit eva kläufig in gleicher bed wie
 ben „aber jedoch ubrigens inde sen“ u ihm mit bloss
 weiterführender bed („aber“) 1 2 19 4 1, 20 5 8

yathārtham bei Gobh recht beliebt um anzudeuten da s
 eine bestimmte handlung abgeschlossen ist (cf das yathārtham
 pratyajet in 1 1 23 24) „je nach zweck“ 1 5 15

vī wort- und satzverbindend „oder, oder auch, oder aber“
 Die comm. fassen es bald als vikalpa, bald so, dass das folgende nur zulässig ist wenn das vorhergehende im augenblick nicht vorhanden oder nicht möglich ist (wie selbst auch bei dieser partikel noch eine reihe von nebenbedeutungen die uns natürlich nichts ingehen). Für letztere bed. scheint z. b. zu sprechen 2 9, 4 vgl. mit s. 13 15 (beachte die nachhinkende stellung des adarṣam va) doch schreibt Gobhi dafür gew. ayu vī. Diese scheidung der comm. ist möglich, ihre richtigkeit lässt sich jedoch nicht beweisen. Facultative bed. beliebig hat vī in 1 7 18 3, 2 30 viell. auch 3, 10 3, in 3 1, 21 entw. ebenso oder, was bei Gobhi allerdings auffallend wäre, es ist bedeutungslos resp. = eva (die comm. übergehen es) schweigend eine taktik der man bei ihnen in schwierigen fällen (stets begegnet) — vī — va „entweder — oder“ (gleichviel), so wiederholt „entw. (das eine) — oder“ (das andere) 1 3, 6 (cf. a. 7 ff) 5 12 9 7 (beachte va — vā — vā vī = „entw. — oder — oder auch“) 15 In 2 3 9 viell. = „entweder (auf der einen seite der brahmachāri und die vratavati) — oder“ (auf der andern seite der brahmahandhu und die kumārī) d. h. entweder das eine oder das andere paar (nach den comm. = vī — vī — va — vā) In 1, 1, 10 correpondirt das zweite vī — vī mit dem ersten vā — vā = „entweder (da) und dann (für) — oder (dort) und dann“ (für) d. h. die am lüger dargebrachte huldigungsgabe gilt der liebe, die man abtritt dem zorne — vā — vā — vī „entweder — oder — oder“ (gleichviel) 1 1 16 6 21 8, 24, fraglich 1 3 8 (beachte das mit h. u. d. r. c. gesetzte sravēṇa). „entw. (das eine) — oder (das andere) — oder (das dritte) 1, 5, 10, „sei es — oder — oder“ 1, 4, 20 — vā — vī — vī — vā 1, 9, 13 = „sei es (an dem einen) — oder (an einem) — (das eine) — oder“ (das andere)

hi ja ja doch 1 6 1 9 3 12 etwa „allerdings, freilich“ 2 9 27 (zur bloßen hervorhebung der vorherg. wortes hätte G. eva gesetzt) mit eva „gewisslich“ 1, 4 28 3 8 8 mit sma „ja doch“ 1 9 17. Sonst kommt es, sowie

tai (alleinstehend 1, 6, 1) und hi, nur in citaten (aus der brāhmanalit) vor, wenigstens sehe ich sie als solche an

Die absolutiva scheinen iterative bed zu haben udvēcā 3, 7, 8 = „immer wieder sichtigend“ (udvēcya dvēcya, N), amsvadām 3, 8, 10. = „jede-mal ohne zu kauen“, upaghatum = „jede-mal von neuem herausstichend“ (upahatya vadave ty arthah, N) 1, 8 2 4, 2 39 — schöpfend 1, 9, 26 (sraveno jathatya juhuyat, N) 1 erläutert ad 1, 8 2 das upaghatum — upaghatānāma yathā bhavati homah tatha etc., was er im an-schluss an G-gr 1 111 u 112 thut, und lässt es somit substantivisch als term techn wie sampatam 2, 3, 7 5, 5 wozu man vgl G-gr 1, 113

Hinsichtlich der wort- und satzstellung hebe ich nur zwei aber stets im auge zu behaltende regeln (mit fraglichen ausn) hervor

1) das vom verbum finitum oder infinitum abhängige object steht vor demselben (weitaus der häufigste fall) nach demselben, wenn ein gewisser nachdruck auf ihm liegt (auch für manchen zusammengezogenen satz scheint diese regel geltung zu haben) Ob nun hienach 7 b 2, 3 21 richtig interpungirt ist? Ich entschied mich schliesslich für die erklärd comm., obgleich ich gestehen muss dass ich nicht vollständig überzeugt worden, denn einmal liegt auf dem sthālpākam kein nachdruck (ist schon s 19 erwähnt und hätte sich somit bei uddhrtya von selbst verstanden) und sodann fragt es sich ob man vyuhya = patiantare sthapayitva (d. e., wofür aber gewöhnlich — har gebraucht ist) stat der bed „zertheilen“ setzen darf Es wäre daher nicht unmöglich dass man lesen muss uddhrtya, sthālpākam vyuhya kadeçam etc (den sthal° d. i. den ganzen, gegensatz ekad°)

2) der gerundialsatz geht dem hauptsatz voran (das gewöhnliche), liegt ein nachdruck auf ihm oder ist er eine art elliptischer satz, so folgt er Zu bemerken hierbei ist dass sein subject mit dem des verb fin überein stimmt (einige unss scheinen constatirt werden zu können die bei der übers zur sprache kommen, vgl 3 sub 171) die durch das gerundium

ausgedruckte handlung geht der durch das १b fin bezeichneten voran

Sonst ist das satzgefüge bei Gobh erfreulicher weise nicht ohne abwechslung, er hat nicht nur einfache, sondern auch haupt- und neben-, participial- u gerundial-, zusammengezogene, zusammengesetzte bei- und untergeordnete satze überaus beliebt ist bei ihm der haupt- mit abhängigem gerundialsatz, im ganzen verkugnet sich aber auch in dieser beziehung nicht der sūtracharakter seines werkes

Schlussbemerkung

Die sandhiregeln am ende eines sutra habe ich der zahlen wegen die nun einmal unentbehrlich sind nicht beobachtet — Die unterschritten zu den einzelnen prapīṭhaka sind W entnommen, die am schluss des ganzen befindliche ist meine eigene combination nach T u dem titelblatt (samavedaṣṭa) eines ms.

Gobhūlagrhyasūtram.

I

athā to grhyakarmāny upadekṣyamah

yajnopavitina cāntodakena kṛtyam² udagayane purva 1
pakṣe punye hani prag āvartanad abnah kalam vidyāt³ yathā
deçam ca⁴ sarvaṇy eva nvaharyavanti⁵ apavarge bhirupa
hojanam yathāçakti⁶ — brāhmacari vedān adbhityā ntyam
samidham abhivādhāyan⁷ jayāyā va pāṇim jghrksan⁸ anu-
guptā apa āhṛtya pragudakpravanam deçam samam vā pari
samuhyo pūṣya madhyatah prācim lekhām ullikhyo dicim
ca sambatām paçcad madhye prācis tatra ullikhyā bhyuk^{et}⁹
lakṣanāvrd eṣā sarvatra¹⁰ bhur bhuvah svar ity abhimukham
agnim prunyan^{ti}¹¹ prete vā grhapatau paramesthikaranam²
tathā tithinakṣatraparivasamavāye³ darçe vā purnamāse vā
gnisamadīanam kurvita⁴ vaiçyakuḷad vā mbariṣad va gñim
ahrtya bhyādadhyat¹⁵ api vā bahuyajna evā gārad brāhma
ṇasya vā rajanyasya vā vaiçyasya vā⁶ api vā nyam mathi
tva bhyādadhyat¹⁷ punyas tv eva nardhuko bhavati ti⁸
yathā kāmajeta titha kuryat¹⁹ — sa yad eva ntyām samu
dham abhyādadhati jayāyā va pāṇim jghrksan jhoti tām abhi
samyacchet²⁰ sa eva sya grhyo gñir bhavati²¹ tena ca vā
sya prātaraṇuṭar huta bhavati ti² sayamahutyupakrama evā
ta ūrdhvam grhye gñau homo vidhiyate²³ — purā prāduṣ

grhyak^o T so auch d e mss * rekhan T N W (4 3 o
haben aber auch d eṣ lekh^o)

karanavelāyāṭh sāyamprātar anugūṭṭā apā āharet paricarani-
vahi²¹ apī vā sāyam²², apī vā kumihād vā mṛāṅkād vā grhṇi-
jāt²⁶ purī stamayād agnīm prāduskrtvā stamute sāyamī-
hutiṃ juhuyāt²⁷ puro dayit prātih prādu kṛtyo dīte nudite
vā prātarūhutiṃ juhuyāt²⁸

2 yajnopavitam karute sutram vastram v i pī vā kuṣṭrayugm
eva¹ dakṣiṇam bāhum uddhrtvā cīro vadhāya saṃye nse
pratiśthāpayati dāk inīm kakāṣam anavālabham īhavaty, evam
yajnopavitā bhavati² saṃyam bāhum uddhrtvā cīro vadhāya
dakṣiṇe nse pratiśthāpayati saṃyam kakāṣam anavālabham
bhavaty evam prācnavita bhavati³ putrvajñe tv eva prācna-
viti īhavati⁴

udann agner utsrpya prakṣāṭya pāṇi pīdan co paviṣya
trir ācāmed, dvīb parimṛjita⁵ jādāy abhrukṣya cīro bhv-
ukṣet⁶ indriyīṇy adbhūḥ samśprcēt⁷ aksini nāsike kṛpāy,
iti⁸, vād jan mīmāṃsyam syāt, tat tad a bhūḥ samśprcēt⁹ tī-
trai tad ajuh¹⁰ no pāśprcēd vrajān¹¹ na tīśhan¹² nā ha-
san¹³ nā vilokayan¹⁴ nā pranatah¹⁵ nā ngulibhūḥ¹⁶ nā tū-
thēna¹⁷ nā saṣābdam¹⁸ nā nāvekṣitam¹⁹ nā bāhyānsaḥ²⁰ nā
ntariyāṅkaḍeṇāsyā kṛṇyayitvo ttarivātām²¹, no śnābhūḥ²², nā
saphenabhūḥ²³ nā ev sopānatkaḥ kṛcēt²⁴, kṣāṣṭikāḥ²⁵ gale
baddhah²⁶ caran u nā prasarjya ev²⁷ antataḥ pratyupasprcya
ṣucir bhavati²⁸ hūdayasprcṣas tv eva pā ācāmet²⁹, uccṣṭo
hai vā tā nyathā bhavati tī³⁰ — atha pratyupasprcṣanām³¹
suptvā bhūktvā ksutvā snatvā pītva viparidhāva ca rathiyām
akramya cmaṣṇanam ca cantah punar ācāmet³²

3 agnum nṛsamādhāya parisamuhya dakṣiṇajñvaktō dak-
ṣiṇenā gṇim adite numanyasve ty udikāṅjalīm prasiñcet¹
anumate numanvasve tī paçcāt² sarisvaty anumanyasve ty³
uttarītah⁴ deva savitāḥ prasuve tī pradakṣiṇam agnum pa-
rvukṣet sakṛd vā trir vā⁵, paryukṣanāntān vyatīharann abhi
parvukṣan homyam⁶ atha havi yasvā nnasya gṇau juhuyāt
kṛtasya vā kṛtīya vā⁷ ākṛtam cet, prakṣāṭya juhuyāt pro-

2 * udag T udan d e mas genauer udañ (cf z b 3 4 J)

— 3 ¹ parisamuhya T (doch 1 1 9 auch ° ubhya)

dikam krtvā¹, atha yadā dadhī payo yavagum vā kansena vā
 carusthalya vā sruvena vā vā² agnaye svāhe ti pūrvam
 tusum uttaram madhye cā parajitāyām ca dīci ti sāyam³,
 atha pratah suryaya svāhe ti pūrvam tusum eva ttaram madhye
 eva vā parajitāyām ca vā dīci¹⁰ samidham ādhāya nu-
 paryukṣya tathā vā dakṣiṇālm prasīced anv amansthā iti
 mantraviṣeṣah¹¹ pradakṣiṇam agnum parikramvā pām ce-
 mniya purayitvā camasam prasthāpya, yathartham¹² — evam
 ita urdhvam grhye gnau juhuya¹ vā hāyayed vā jivita
 vabbṛthat¹³ atha py udāharanti¹⁴ kāmam grhye gnau patnī
 juhuvat sayampratardhomau gṛhah patnī grhyā eṣo gnūr bha-
 vati ti¹⁵ — nisthite sayamācaprātiraṇe bhūtam iti pravaca-
 yet¹⁶ rte bhagaya vāca čucir bhutva¹⁷ pratjapaty om ity uc-
 cais tismāi namaḥ tan mā kṛvā ity upāṇṇu¹⁸

atha vāgyato balin haret bhāseta nnaśamsiddhim atī⁴
 tībhūb kamam sambha eta² atha havisyasya nnaśyo ddhṛtya
 havisvair vyanjanair upasicya gnau juhuyat tu nīm pāṇinā vā³
 prajapatyā purva hutir bhavati sanvīstakṛty uttara⁴ — atha
 balin hared bahyato vā ntar vā subhūmim kṛtvā⁵ sakṛd apo
 nūmīya caturdha balim nidadhyat, sakṛd antataḥ parisiṇcet⁶
 ekaukam vā numidhānam ubhavataḥ parisiṇcet⁷ sa yat pra-
 thāmam nidadhatī sa pāṛthivyo balir bhavaty atha yad dvī-
 tīyam sa vajasyo vat tītyam sa vaiśvadevo yac caturtham
 sa prājapatyah⁸ — athā param balin hared udadhānasya
 madhyamasya dīvarasya bḍavataḥ jathamo balir bhavaty
 ośadhivanaspatibhyo dvitīya akaṣaya tṛtīyah⁹ athā param
 balim haret čayanam vā dhivārcam vā sa kamaya vā lalir
 bhavati manyave vā¹⁰ atha sastupam sa rakṣojnebhyaḥ¹¹ —
 atha tad bahiṣeṣam adbhīr abhyāsicya vāṣṭavā dakṣiṇā mna-

3 * vā vā T (W va vāgn^o m t folg s Ch vaiva ebenso N in
 text u comm (= va eva) — ² die drei eva T s die erst s 10 folgen fel-
 len in den mss — ¹² Ch¹ u N ^o camanam — ¹³ mahya T Ch ebenso
 corr aus ^o ka bei W ^o ka N Ch² u Ch³ — 4 ^o adhivarcas T —
 5 sastupam T (beachte auch d e v l sastup^o nach der ältesten
 hdschr)

yet, tat pitrbhyo bhavati¹² — āsina eva gñān jubuyāt¹³ —
 āsināḥ pitrbhyo dadyad, yathopapādām itaran¹⁴ — svayam tv
 eva tūn yavad vased balin haret¹⁵ api vā nvo bāhmanāḥ¹⁶
 dampati eva¹⁷ iti grhamedhivratam¹⁸ striḥ sāyam prātaḥ
 pūjan itī¹⁹ — sarvasya tv eva nnyasya tūn balin haret pi-
 tryasya vā svastyāṇīṣya vā rthārthasya vā²⁰ yajñād eva
 nivartate²¹ — yady ekasmin kāle vrihiyavān prakriyeyatām
 anyatarasya hrtva kṛtam manyeta² yady ekasmin kāle punah
 punar annam pacyeta sakrd eva tad balitantram kurvita²¹
 yady ekasmin kule bahudhī nnam pacyeta grhapatimahānśād
 eva tad balitantram kurvita²¹ yasya tv eṣam agratāḥ sīdhyed
 niyuktam agnan kṛtvā gram brāhmanāya dattvā bhuñjīta²³
 yasyo jaghanyam bhunjitu ve ti²⁶ atha py udāharanti²⁷
 — etasvā vā baliharaṇa ya nte kamam prabruvita bhavati
 hāi vā sya²⁸ svayam tv eva sasyam balim hared yavebhyo
 dhy ā vrihiḥhyo vrihiḥhyo dhy ā yavebhyāḥ sa tv āsasyo
 nimaḥ balir bhavati²⁹ dirghiyur hāi vā bhavati³¹ — vācraṇte
 phalikarāṇāṇāṃ acāmasya pām iti balim haret sa raudro bha-
 vati sa randro bhavati³

- 5 atha darṣapurnamāśyoh sindhyaṃ pūṇamāsim upa-
 vaset⁴ uttarām ity eke⁵ atha vād ahaṣ candramā na dṛṣyeta,
 tam amāvāsyam⁶ pṛkṣanta upavastavyāḥ, pṛkṣītyo bhūyaḥ
 taryāḥ⁷ amāvāsyena haviḥ pūrvarāk am abhūvyate pūṇa-
 namāsenā pṛarāk am⁸ — yāḥ pṛamo vikāraḥ sūryacandra-
 māsoḥ sī paurṇamāsi yāḥ paramāḥ śmṣkarṣah sī māṇṣyāḥ⁹
 yad ahaḥ tv eva candramā na dṛṣyeta tam amāvāsyam kur-
 vita¹⁰ dṛṣyuntīṇa py ekalā gatāḥ bhavati ti¹¹ trayāḥ
 paurṇamāḥkalā bhavanti sindhya vā stamitoḥita vo ceta
 vā¹² atha vād ahaḥ purno bhavati¹³ pṛthag eva tasya

4 3 avastavyaḥ W & T sō auch stels li mss. — 5 prakriyeya
 tam mit rect T die mss haben prakriyetaṃ Ch¹ resp N^o kriye
 tam W Cl¹ u Ch¹ hrtva T (bei N^o fehlt dies s autra im text, ist
 aber im com n erklärt u. hier auch hrtva) — 6 darṣapurno T V
 W 7 viprakāry T V W — 8 amāvāsy^o T s. 7 u. 4 hat er auch
 9 vas^o hier aber u. in der f lge dorei leben is vas^o während d
 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

jñānasya 'dhyayo bhavati adhyaita vā, tadvidbhyo va parvā
 "gamayeta"¹² — atha yad ahar upavasatho bhavati, tad ahar
 purvāhna eva pratarahutim butvai tad agneh sthandilam go-
 mayena samantam paryupahampati¹³ atha dhman upakalpa-
 yate khādīrān vā palāṣān vā¹⁴ — khādīrapālāṣalabhe vibhidaka-
 tilvaka-bādhaka-miva-numba-rājavrksa-ṣalmaly-aralu-dadhuttha-
 kovidāra-śleṣmata-kavarjam sarvavanaspatinam idhmo yathār-
 tham syat¹⁵ viṣakham piati lanah kuṣā bṛuh¹⁶, upamulā-
 lūnāh pītrbhyah¹⁷ te-ām alābhe ṣukatrna-ṣara-ṣurya-balbaja-
 mutava-nala-ṣunthavarjam sarvatrnām¹⁸, — ajyam sthahpakti-
 yān vr̥hin va yavān vā carusthalim mekṣnam sruvam anu-
 gupta apa iti¹⁹, yāni ca ukalpim udāharisyāmaḥ²⁰. na tad
 āhar prasrjyeta²¹, durād api grhān abhyeyat²², anyatas tu
 dhanam kṛpīyān na vikṛmīti²³ abahuvādi syāt²⁴, satvām
 yivadiset²⁵ athā parāhna eva plutyan pavasathukam dam-
 pati bhuñjīyātām yad enayoh kīmyam syāt, sarṣirmīṣam
 syat, kuṣalena²⁶ mānatantavyo ho vācā huta vā etasya mā- 6
 nu-y ahutir bhavati ya upavasathukam nā ṣnāti¹, anīṣvaro
 ha ksodhuko bhavaty akāmyo janānām, pāpavasiyasi hā 'sya
 prajā bhavati², ya upavasathukam bhunkta, iṣvaro ha bhavaty,
 aksodhukaḥ, kāmyo janānām, vasiyasi hā 'sya prajā bhavati³
 tasmād yat kamayetau pavasathukam bhuñjīyātām⁴ — adha
 evai 'tām rātrim ṣṛīyātām⁵, tau khalu jāgranmīṣrāv evai tām
 rātrim viñreṣītām itihāsamiṣreṇa vā kenacid vā⁶ jūgupa-
 yātām ti evā vṛtīyebhyah karmabhyah⁷ — na privasann
 upavased ity āhuh⁸ patnya vratam bhavati ti⁹ vathī kīma-
 jeta, tathī kuryat¹⁰ — evam eva hitāgner apy upavasatho
 bhavati¹¹ yac cā manāyo vidadhyāt¹² — atha purvāhna eva,
 pratarahutim butvā greṣṭā gṇim parikramya, dakṣiṇato gneh
 prāgagran darbhin istirya¹³, te-ām parastat pratyanmukhas

5 ¹² vibhidaka T — vadhaka T — ṣalmaly T — ¹³ valraja T
 — lūṣṭha T — ¹⁴ sruvam fehlt bei T (N hat vor sruvam noch sroke
 st. sruvam) — ²¹ u ²² T hat die reihenfolge 24—23 — 6 ob ¹ manat^o
 T.s u der mss. (st. manut^o, cf n\l\ b) manojyabhotir (= manu-y ah^o
 od manu-ya "h") T s u der mss (st. manu-ssya "h") ob ⁴ kamayeta
 (*g st. dual) richtig?

tis(han) savasava pñer anguṣṭheno pakani-(hikavi) ca ngulvā
 brahmaṁ samit tñam alhisaṁgrhyaḥ daksināparam astamam
 d śam nirasyati nirastah i rāvaṁ it¹¹ apā upaṁpṛjā, tha
 brahmaṁ samit upaṁpṛjaty a viśoh vādin vāidāmi ti¹² agnim
 abhūmukho vāgyatāḥ prajāḥ a ti a karmāṇāḥ parivāsanit¹³
 bhāṣeta jajñi-amsiddhim¹⁴ nā vājñi-vaṁ vācam vadet¹⁵ vady
 ayaṁnyam vācam vad d vā nāyam teṁy yajur vā jayet¹⁶,
 apī vā namo viśava ity evam brūyit¹⁷ yady u vā ubhāyam
 cikṛṣed dhanuṣam ca vā brahmāṣṭram ca vā tena vā kal-
 jena chāttram vā ttaraṁ-angam vā dikamandilam darbha-
 ṣam vā brahmāṣane mihavā tena vā pratyāvrajya thā nyo
 ce tet¹⁸ — atho lūkhalamusale prakṣāṇvā ṣṛṇam ca, paṣcād
 igneḥ prāgrāṇ darbham astiryo paśidīyati¹⁹ atha haviṣ nirva-
 piti vṛthā vā yavān vā kamsāna vā caruṣṭhāṇā vā²⁰ amu-mai tī v
 juṣṭam nirvāpanti ti devatānamadeṣam sakṛd dvīs tū nīm²¹ —
 atha paṣcit prāumukho vahanam upakramate daksinottarā-
 bhyām jāmabhyām²² tribphalāktāns tapulān trir devebhyāḥ
 prakṣālayed ity āhur dvir manu-jebhyāḥ sakṛt pṛṣṭbhyā it²³
 pavitrāntarhitans tapulān āvāpet²⁴ — kuṣṭhāṣṭram vā sthāli-
 pākam ṣṛapayet pralāksanam udāyuvan²⁵ ṣṭim abhūghāryo
 dag udvīṣya i ratyabhūghāravet²⁶ — agnim upaṁpṛjāḥ
 kuṣṭhāḥ samantam paristṇuyit purastād daksināḥ uttarataḥ
 paṣcād it²⁷ sarvatas trivṛtam pāneṣṭam vā²⁸ bāhulām
 ayugmasamphatam²⁹, prāgrāṇ agrāṇ mulāni cchīdīyan³⁰ paṣ-
 cād vā stīrya daksinātaḥ prācāḥ prakṛvati tatho ttaraḥ³¹
 daksinottarāṇy agrāni kurjat³² — a paristarāṇyāyāḥ sar-
 veṣv āhutamatsu³³ paridhān apy eke kurvanti ṣṭimlān pṛṣṭān
 vā³⁴ — uttarato pīm pūrṇāḥ sravaḥ pranitā³⁵ bhāve nā
 vā syād ity eke³⁶ — barhiṣā sthālipakam āśīṣe dhūmam abhy-
 ādhīya jyam vamskurute³⁷ sarpiṣ tulam dādhi pāyo yavā-
 gūm vā³⁸ tatā evā barhiṣāḥ pradeṣumātre pavitre kurute³⁹,

6 ¹ ff brahma san^o dagegen ²¹ brahmasan^o — ² ff ayaṁ nyam
 T N W — ²⁰ evam f blt bei T N W — ⁷ ¹ omu ale T (Ch ² mū
 sale) — ṣurpa stots d e mss., sirpa stots T — ³ ein vers? — ¹¹ ayugma
 samph^o oder ayugma samph^o? — ² prāgrāṇ od prāgr agr^o (das 2 agrāṇ
 stot)² — ³ v ² prāgrāṇ. E.

oṣadhū antardhāva cchinatti na nakhena pavitre stho vi-
 navjāva iti²² athai ne adbhū anumārsi viśnor manasi pāte
 stha iti²³, sampāyo tṛpātī udagagrābhyām pavitrābhyaṃ²⁴
 anguṣṭhābhyaṃ cō pakamīṣṭhikābhyaṃ cī ngulībhyaṃ abhi-
 samgrhya prakṣas trir utpantī devas tvā savito tṛpātī ac-
 chidrena pavitreṇa vasob sūryasya raśmibhir iti sakṛd yajusā,
 dvīs tū nīm²⁵ athai ne adbhū abhyukṣyā gnāḥ apīrjayet²⁶
 aṭhā tad ājyam adhiṣṭvo dag ndrāsayet²⁷ — evam ājasya
 samśkaranakīlpo bhavati ti²⁸ — pūrvam ājyam, apīrah sthā- 8
 lipakāḥ¹ paryukṣya sthālipakā ājyam ānva mekṣaneno pī-
 ghātum hōtum eva pīkramate² jady u vā upastirpībhūghāri-
 tāṃ juhuyel ājyabhāgīv eva prathimau juhuyat³ catur-
 grhītam ājyam grhītvā pāncāttam tu līrgunām agnaye
 svāhe ty uttaratāḥ somāva svāhe ti dakṣiṇatāḥ prakṣo
 juhuyat⁴ atha havīsa upastirvā vahati⁵ madhyat pūr-
 vārdhāc caturavattī cēl l havati mālhyat pūrvārdhat pūcē-
 rdhād iti pāncavattī cēd bhavati⁶ abhūghārvaty avadānām⁷
 pratyanakty avadānisthānam avatīyamatavai⁸ agnaye svāhe ti
 madhye juhuyat⁹ sakṛd vā trir vā tena vā kalpeta atha
 svī śakṛta vj istirya vadaty uttarārdhāj pūrvārdhat sakṛd eva
 bhūyī tām, dvīr abhūghārvet¹ vady u pāncātti eva l dvīr
 upastirvā vadāya dvīr abhūghārvet² na pratyanakty ava-
 dānisthānam avatīyamatavai³ agnaye svīśakṛte svāhe ty ut-
 tarārdhāj pūrvārdhā juhuyat⁴ mahāvāl pībhū ājyā l lī-
 juhuyat⁵ prak svīśakṛta avāpāḥ⁶ pāneśv ekam pari amā-
 hanam idhmo barhūb pīrvuk ājyam ājyam ājyabhāgau ca⁷,
 sarvebhyaḥ samavālaya sakṛl eva sūryī śakṛtām juhōti⁸ —
 hutvā tū mek anam anuprāhar ti⁹ prakṣvā vai neno
 dīhrtvā l hūyitā¹⁰ na sūryam anuprāharēd iti eka śūlū¹¹
 — ājnyā eva nah tagn r ul havor darṣaj amāmatavob sthā-
 lipakāḥ svāt¹², āgnevo vī gñī omīvo vā hīdānēb pīrvamā-
 vām¹³, ānīro vā nīrīgnī vā māhenīro vā mātvavāram¹⁴
 apī vā hīdānēb apī ul hāv r darṣaj urman vāvōr dān vā eva

tatha eudākarmāny upanayane godāne²⁸ apavṛtte karmāni,
 vāmadevyaḡanam śāntyartham śāntyartham²⁹

iti prāthamaḥ prapāthakah

II

punye naksatre dārān kurvita¹, laksanapraçastan kuça-
 lena², tadālābbe pindān³ vedyāḥ śitajaḥ hradaḥ goṣṭhaḥ catus-
 pathād ādevanad adahanad iringāt⁴ sarvebhyah sambhāryam
 navamam⁵, saman kṛtalakṣaṇin⁶ punāv ādhaya kumaryā upa-
 namaved itam eva prathamam itam na tyeti laççana, ita
 iyam pṛthivī śṛita sarvām idam asau bhuyad iti tasyā nāma
 grhitvā sām ekam grhane ti bruvāt⁷ purvesam caturṇām
 grhṇantam upayacchet⁸, samḡharyam apī tv eke⁹ — kṛtakar
 javair masair va plutam suhṛt surottamena saçarirām trir
 mūrdhany abhisīçet kāmā, veda te nama mado namā sī ti,
 samānayā mum iti patināma grhṇijāt, svāhakarāntābhīr, upa-
 atham uttarābhyām plāvayet¹⁰ jñātikarmā 'tat¹¹ — pānigra-
 hane purastac çalāya upalipte gñir upasamāhito bhavati¹²
 aṭha janyanam eko dhruvānām apām kalaçam purayitvā, saho-
 dakumbhah pravṛto vāgyato greṇā gñmī parikramya dākṣi-
 nata udañmukho vatiṣṭhate¹³, prājanena 'nyah¹⁴ çampalāça-
 mçṛiṇç ca lājanç caturanjahmātrān çhurpeno pa-adayanti
 paçcad āgneḥ¹⁵ drçatputram ca¹⁶ aṭha yasvāḥ 'pānīm grahi-
 yan bhavati, saçiraskī sā pluta bhavati¹⁷ aṭhena vasanena
 pṛthiḥ paridadhvād ya akṛntann ity etaya reā paridhatta dhatta
 'vāsase ti ca¹⁸ prāvṛtām yajñopavitinim abhyudanayan japet
 'somo dadād gandharvāye 'ti¹⁹ paçcād āgneḥ samveçitam
 kaṭam evamjāñiyam vī nyat, padī pravartajantīm vāçvet pra

9 ²⁸ T hat nach godane noch ca — 1 ¹ iringāt T W Ch²
 — ² apī 'ty eke T — ¹⁰ vāmadeva T auch Mbr 1, 2 wie die
 mss — ¹¹ upalipte fehlt bei T — ¹² kalasam T — ¹³ drçat T (stets ç,
 wogegen die mss stets ş) — ¹⁴ dhatta fehlt bei N bei W am rande
 beigefügt

me patiyantah pānthah kaljātām iti²⁰ aiyam japed ajapant-
yam prī aya iti²¹ bhrū o nām kātāntam priyavet²² pūrve
krānte dakṣiṇatah pānigrāhāyo pāṇṇatī²³ dakṣiṇena pāṇmā
lak tām anāsam anārabdhāyāh sad āyāhuti juhoty agnir etā
prathama ity etatprahrtibhūh²⁴ mahāvājāhrtiḥ hū ca prtlak²⁵,
o samastābhūc caturthim⁶ hūto pottisthatah⁷ anuprāṣṭam
pūth parikramya dakṣiṇata udānukho viti tṛate vadhvān-
jalim grhitvā² pūrva mātā lajin ilīya bhrūti vā vadhūm
ākramayed aśmānam dakṣiṇena prapadena³ pānigrāho japati
mam aśmānam ārohe ti⁴ sakṛtsamgrhitam lajānam anyālm
bhrūti vadhvānjalyā vāpātī⁵ tām so pāstiroabhūghāritam
agnau juhoty avicchinlaty āyālm iyam nary upabrūta iti⁶
aryamanam nu devīm pū apām ity uttarayoh⁷ hūto patir
vithetam pūrisṛjya pradakṣiṇam agnīm parinīyati mantrāvan
vā brāhmanāh kanyalā pūṭbhya iti⁸ paritā tatāy vā vā
tūṣṭhate tatha kramati tathā japati tathā vāpātī tathā juho-
ti⁹ evam trīh¹⁰ cūṛṇena esam agnāy opya pṛāgudicim abhiv-
utkrāmayanty ekam vā iti¹¹ dakṣiṇena prakramya sāyena
nukramet¹² māt sāyena dakṣiṇam utikrame ti bruyāt¹³ ik
sakan pratimantrīyeta sumangalir iyam vadhū iti¹⁴ aparenā
gnum andāko nūsamvryvā pānigrāham mūrdhadeṣe vāsineti
tathe tarām samanyantv ity etava rel¹⁵ vāsikāyāh sāyena
pāṇmā nyalim upodgrhya dakṣiṇena pāṇmā dakṣiṇam pāṇmā
sīngustham uttānam grhitvā tath sat pānigrāhāyā japati
3 grbhāmi tā iti⁶ — samaptāsu ivahanti¹⁷ pṛāgudicīyam dīci
yad brāhmanakulān abhūrū im¹⁸ tatra gaur upasamahito bha-
vati¹⁹ aparenā gnum āvāṇāh rohitām carma pṛāggrivam
uttaralomaṣṭirnam blavati²⁰ tasmān enām vāgyatām upaveṣa-
janti²¹ sā khālv istā evā naksatra laṣṇāt²² prokto naksatre
sad āyāhuti juhoti lekṣānam hū v ity etatprahrtibhūh²³ abuter
alutes tu sampitām mūrdhāni vāṇvā vānīyēt²⁴ hūto pot
thāyo pām kramya dhruvam lāṣṇayati²⁵ dhruvam aśi dhruvā

²⁰ avopast²⁰ W — ²¹ aī rya²¹ N m text — upabr²⁰ N W —

²² kramay²² de mss aber o s 3 auch ākramay²² — vādvah²² z eit N
is text u comm zum folg anders T (cf dazu v 1)

ham patikule ihuyāsam imuṣṣā sāv iti patināma gṛhṇīyid
 ātmanaḥ ca³ arundhatīm ca³ ruddhī haṁ asmi ty evam
 eva¹¹ atha nām anumantṛayate dhruvā dyaur ity etaya reā¹²
 anumantṛita gurum gotrenā bhūvalīyate¹³ so vā vāgvisar
 gaḥ¹⁴ — tāv abhau tatprabhṛti trirātram ik ārālaṁvācināu
 brahmacarināu bhūmau sahā śayīyatīm⁵ atrā rghyam ity
 ahuh¹⁶ agateṣv ity eke⁷ — haviṣyam annam prathamam
 paryapitām ihuṣṣita¹⁸ ṣvo bhūte vā samīcanīyam sthālīpakam
 kurvita⁹ tīṣya devata agnih prajāpatir viṣve devā anumatir
 iti²⁰ uddhṛtya sthālīpakam vyuhvai kadeṣam pānind bhi-
 mṛṣed annapaṣena māṣine ti² bhuktvo cchīṣṭam vadhvai
 pradaya yathartham²² — gaur dakṣiṇā²³

yanam ārohantīyam sukīṇṇukam ṣalmalīm ity etām ṛcam 4
 japeṭ¹, adhvanī catu pathān pratimantrayeta, nadiḥ ca viśi
 manī ca mahāvṛkṣān (maṣamam ca mā vīdan paripanthina iti²
 aksabhaṅge naddhaviṁmokṣe yasaviṁparyāse nyāsu ca patsū yam
 evā gūṁ haranti tam evo pāsamadhaya vyāhṛtibhir hutvā
 nyad dravṣyam ahṛtya ya rī cid abhiṣṛī a ity ājyaḥ enā bhy
 aujeṭ³ vamaḍ vyam gītī rohet⁴ — praptesu vāmadevyam⁵
 gṛhagatam patiputraṣīlasam anna brīhmanīo varopyā naḍube
 carmany upiveṣayanti ha gavah prajāyadhvam iti⁶ tasyāb
 kumaram upastha ādadhyuh⁷ tasmai ṣakalotan ūjalav āva
 peyuh⁸ phalanī va⁹ utthīpyi kumāram dhruva ayyābutir
 juhoty astīv iha dhṛtar iti¹⁰ śamaptāsu samidham ādhāya
 yathāvajasam gurum gotrenā bhūvadya yathartham¹¹

atha taḥ caturthakṛma¹ agnīm upasamadhaya pravaḥ 5
 cittaṣyāhutir juhoty agne prayaḥcitta ity catuh² agneh sthāne
 vāyucandrasuryah³ samasya pa icamim bahuva ūhyā⁴ ahuter
 āhuteṣ tu śampātām udapatre vanayet⁵ tenai nam sakeṣa
 nāham abhyajya hrasayitvā plāvayanti⁶

ūrdhvam trirātrat sambhava ity eke⁷ yada rtumatī
 bhavaty nparatāṣonitā tīda sambhava kīlah⁸ dakṣinena

3 ¹¹ aksāraṣav^o T — ² vyuh^o T — ⁴ ṣakaṁ ṣalm^o T (ṣu
 kam N ṣalmalīm W) — ⁵ abh ṣṛṣe T aber ⁶ ṣa vor ti — ⁷ sah
 8 RV 811^o — ⁹ gṛhagat^o T

pānino pastham abhūrçed viśnur yonim kalpayati ity etaya
reā, garbham dhūhi sinivati ti ca⁵ samāpya reau sam-
bhavatah¹¹

- 6 trītyasya garbhamasasya disadeçe punsavanasya kalih¹
prātaḥ saçiraskā pluto dagagresu darbhesu paçcād agner udag-
agresu darbhesu prācy upaviçati² paçcāt patir avasthīya,
dakṣinena pāninā dakṣinam ausam anvavamṛgyā nantarhutam
nabhūdeçam abhūrçet pumānsau mitravarunav ity etaya reā³
atha yathartham⁴ — atha param⁵ pragudievām dīçi nya-
grodhaçuṅgām ubhayatīḥphalam asrīmām akṛmīparisrptām
trīḥsaptair yavair ma air vā parikrīvo tīhapayet⁶ yady aśi
saumi somāja tva rājne parikrīṇāmi yady aśi vārunī varu-
nāja tva rīgne parikrīṇāmi yady aśi vasubhyo vasubhyas tva
parikrīṇāmi yady aśi rudrebhyo rudrebhyas tva parikrīṇāmi
yady aśy idīvebhyo idīvebhyas tva parikrīṇāmi yady aśi
marudhīvo marudbhyas tva parikrīṇāmi, yady aśi viçvebhyo
devebhyo viçvebhyas tva devebhyo parikrīṇāmi⁷ osadhayā
sumanaso bhutvā syām vīryam samīdhatte yam karmā kṛ-
ṇisyati ty utthāya tīrṇh paridhāvā hītya vaihāyasīm m-
dīdhyat⁸ dravidam prakṣālya brahmacāri vratavatī vā, brah-
mabandhuh kumāri va pratyāhiraṇṭi pīnasī⁹ prātaḥ saçir-
askā pluto dagagresu darbhesu paçcād agner udagagresu
darbhesu prakṣīrah samviçati¹⁰ paçcāt patir avasthaya dakṣi-
ṇasya pāner angustheno pakṛmīsthukayā cā ngulyā bhīṣm-
gīhya dakṣiṇe nāsikāśrotasy avanayet pumān agnīḥ pumān
indra ity etaya reā¹ atha yathartham¹²

- 7 atha simantakaranaṁ prathamagarbhe¹ caturthe mā-
çythe çame va² prātaḥ saçiraskā pluto dagagre-u dar-
bhesu paçcād agner udagagre u darbhesu prācy upaviçati³,
paçcāt patir avasthāya vṛgmantam sudumbaram çaliçugrath-
nam abadhātīy ayam ūrjavato vṛk a iti⁴ atha simantam
ūrdhvam unnivati tīhūr iti darbhaḥ mājālibhir eva prathamam

5 * çinir⁶ T — 6 * ob disadeçe richtig? — 7 T u W setzen
tra nach 3 rebhyah — 8 samadhattayam T weil nur druckfehler
— 9 * bandhūh T N W — 10 * çrotasy T N W

lhuvar ity dvitīyam svar ity tṛtīyam⁵ atha vīratarena yena
 dīter ity etayā rea⁶ atha jūnīcatrena rīkam aham ity
 etava re⁷ trīhvetaya ca śalalyā yas te rīke sumataya ity⁸
 krsarah sthāpaka uttaraghrītas tam aśekṣīyet⁹ kim paçya-
 sı ty uktvā prīyam ity vacayet¹⁰ tam sā svīvam bhūṃtā¹¹
 vīrasur jīvasur jīvapātān tī brāhmanyō manōalyābhīr vāgbhīr
 upasīrāt¹²

atha śoṣyanti homaḥ¹³ prastīthate vastau paristīrya gṛm-
 āyabhoti juhōti vā tīraçeti ty etayā rea vipaçcit pueçham ābha-
 rād ity ca¹⁴ pumān āyam janīsvate sau name tī namādhe-
 yam grhṇatī¹⁵ yat tad guhyam eva bhavatī¹⁶ — yada smāi
 kumaram jātam acakṣīrann atha bruvāt kanḁsata nabhīkrnta-
 nena stana-jatādhimena co tī¹⁷ vīrihyavaṇ pe ayeṭ tayā vā
 vṛtī yayā çungam¹⁸ dākṣīṇasya janer āngustheno pakā-
 miṣṭhikayā cā ngulyā bhīsamgrhyā kumārasya jīhāvāyam ni-
 marṣtī yam ājñe tī¹⁹ — tathai vī medhājānanam sarphā
 prīçayet²⁰ jatarupena vā dāyā kumārasya mukhe juhōti me-
 dham te nūtrīvaranāv ity etayā rea sadasas patim adbhutam ity
 ca²¹ — krntatī nabhīm ity bruyāt stanam ca pratidhatte tī²²
 ata ūrdhvam asamalambhanam vī daçarātrāt²³

janīnād yas tṛtīyo jyaustsnas tasya tṛtī tyāṇi prastāhi sa-
 çīraskam kumārīm aplīvyā stamite vite lohītimanv ānjālīkrtaḥ
 pīto patīsthatē¹ atha matā çucīmī vasanena kumārām āçchād-
 yī dākṣīṇīta udācam pitre prayacchaty udākçīrasam² anu-
 prsthām parīkramyō tītarato vītī śhate³ atha jāpātī yat te
 susīma ity yathī vām na pramīyeta putro janītrva adhi tī⁴
 udācam matre pradāya yathartham⁵ — atha ye ta ūrth-
 vām jyaustsnāḥ prsthāmoldī ta evā, tēṣu pīto patī śhate pām
 ānjālīm jūrāvītī bhūmukhaç cāndramāsam⁶, yad a laç can-
 dramasi tī sākṣd yajū ā dvīs tuṣṇīm utśrīya, yathartham⁷

janīnād daçarātre vyaṭe çatarātre samvītare vā nī-
 mudhevakarīnam⁸ atha yas tat karīṣyan bhavatī jāçcād ag-

7 ⁵ p f j a l o T (so steta auch sonst, die mss aber immer 2 j l)
 — ⁶ r ç v o T (cf jedoch auch v l) — ājābhūtīr N Ch ⁷ — abha-
 vad T (vad auch Mbr l) — ⁸ janavīr N — kartarena N —
 8 ⁴ in der bei „b s“

ner udagagre u darbhesu prāṇ upaviṣati. atha mātā çuena
 va anena kumāram acchādyā dakṣinātā udañcam kartre pra-
 jacchaty udakīrasam¹⁰, anuprītham, parikramyo itirati upa-
 viṣaty udagagre¹¹ eva darbhesu¹² atha juhōti prajāpataye
 tithaye naksatrīya devatāya iti¹³ tasya mukhyān prāṇan
 samprīṣan ko si kṛtumo si ty etaṁ mantram japati¹⁴ iha-
 patvaṁ māsam praviṣi sāv ity ante ei mantrasya ghoṣavad idv
 antarantasthvaṁ dirghabhrumsthāntam kṛtva nama dadhyāt¹⁵
 etiā vāddhitam¹⁶ avyā dāntam strinām¹⁷ mātṛe ca¹⁸ va pra-
 thimam nāmadhīyam akhyāya yathartham¹⁹ gaur dakṣinā²⁰

kumārīya mātṛi mātṛi samvat-are samvatsarikasu va pra-
 vasy agnindrau divajrithi viṣvān devān ca yajeta²¹ dai-
 vatam iṣṭva tithim naksatram ca yajeta²²

vipro ja jyeṣṭhasya putrasyo bhaṭhivāṁ pūṁbhivāṁ mūr-
 dhnam parigṛhya japed yadi vā pītā ma iti vidyad upeti-
 sva vā ngid aṅgāt sambhavasi ti²³ paṣūnām tva hukīreṇa
 bhujighrāmī ty abhujighrva yathartham²⁴ evam evā vireṣām²⁵
 yathajye thim vathoj ilambham vi²⁶ striyās tūṣṇim mur-
 dhany abhujighraṇam murdhany abhujighraṇam²⁷

9 atha tas kṛtye var-e cālakaranam purastac chālīyā
 upalīte gaur upasamāhuto bhavati²⁸ tatra tāny upalīptāni
 līhvanti ekaviṁṣatir darbhinujalya uspodakakṁṣa andum-
 barah kura adarṣo vā ksurapimur nījita iti dakṣinatah²⁹
 anduho gemivah kpsarah sthāliyakō vithapakva ity utta-
 ratah³⁰ vithavayū tilamā air iti pṛthak pātrini pūṛyitvā
 purastal upamīlāll vuh³¹ kṛaro nījitāya sarvālijanī ce ti³²
 atha mātā çuena vāsan na kumāram acchādyā pieçil agner
 udagagre u darbhe u prāṇ upaviṣati³³ atha yas tat kṛi-yaṁ
 līhvati jacchat prīm vāti-ṣṭhate³⁴ atha japyati a yam aṅgāt
 çviti k urece ti çavitāram mīna i dhvāj in nāpītam pṛek-
 minah³⁵ ush na vāva udakenai dhi ti vāvum mīna-ī dhvā
 vānn uspodakakṁṣup pṛekaminah³⁶ dakṣiṇeṇi j mmi j i

ādāya dakṣiṇam kapuṇikām undatī āpa undantu jīvasi iti¹²
 viśnor dandāro¹³ N ty audumbarāṃ ksuram prekṣata, ādarṣam
 vā¹⁴ oṣādhe trīyastvai nam iti sapta darbhapinjulir dakṣi-
 nāyām kapuṇikāyām abhiçiro gra nidadhātī¹⁵ ta vāmena
 pāṇinā mṛgḥya, dakṣiṇena pāṇurū dumbaram ksuram grhītvā
 darṣam vā, bhūnidadhātī svadhite mai nam hinsir iti¹⁶ yena
 puṣā brhaspater iti triḥ prāncam prōhaty apracchandan sakṛd
 yajusā dvīs tuṣṇim¹⁷ atha yasena pracchadyā naduhe go
 maye nidadhātī¹⁸ etayai vā vṛtā kapucchalām¹⁹ etayo tta-
 ram kapuṇikām²⁰, undanaprabhṛti ti evā bhūmīartavet²¹
 ubhabhyam pāṇibhyam mūrdhānam pariḥṛhya japet trīyayusam
 jamadagner iti²² — etayai vā vṛta strīyāḥ²³, tuṣṇim²⁴,
 mantreṇa tu homah²⁵ — udann agner utsrva kuṣalīkārāyanti
 yathagotrakulakalpam²⁶ ānaduhe gomaye keçān kītvā ranyam
 hrītvā nikhananti²⁷, stambe hai ke nidadhātī²⁸ yathārtham²⁹
 gaur dakṣiṇa³⁰

garbhāṣṭamesu brahmanam upanayet: garbhakadaçesu 10
 kṣatriyam¹, garbhadvādaçesu vaiçyam² ā sodaçād varṣad
 brāhmanasya natitah kalo bhavaty ā dvāvinçat kṣatriyasyā,
 caturvinçād vaiçyasya³, atī ūrdhvam patitasāvitrīkā bhavan
 ti⁴ nai nān upanayeyur na dhyapayeyur na yajayeyur,
 nai bhīr vivabevuh⁵ — yad ahar upaṣyan mānavako bhavati
 praga evai nam tad ahar bhojavanti kuṣalīkārīyanty āplāvay
 anty alankurvanty ahatena vāsasa eçādayanti⁶ — kṣauma-
 çānakārpasaurnany eṣām vasanatī⁷ aineyauravajāny yjanā⁸,
 munjakāçatambalyo raçanāḥ⁹ parṇabailvaçvatthā dandāḥ¹⁰,
 kṣaumam çanam vā vasanam brahmanasya karpasam kṣatri-
 yasyā, vikam vaiçyasya¹¹ etenai ve tarāni dravyāni vyā-
 khyatāni¹²; alabhe vā sarvāni sarvesam¹³ — purastac çhalayā upa-
 lipte¹⁴ gnir upasamahito bhavati¹⁵ agne vṛtapīta iti butvā paççīd
 agner udagagreṣu darbheṣu pran ācāryo vatisthate¹⁶ antarena

9 ¹² "gravid" N — ¹³ das erste pāṇina fehlt in den mss —
 abhiḥṛhya N im text abhiṣamgrhya im comm — ¹⁴ udan Ch³ die
 übrigen mss u T udag (wie gew aber vgl namenti 2 10 30 ist auch
 hier udan, genauer udanā wie z b 3 4 9 z 1)

gnyācārṇavā mānavako n̄jalikṛto bhīmukha ścāryam udagagreṣu
darbheṣu¹, tasya dakṣato vāsthājya mantravān brahmano pām
aṅgalim purayati², uparistāc cā 'cāryaṣya³. prakṣamāno japaty
āgantrā sam aganmahī ti⁴. brahmacaryam āgām iti vācayati⁵
ko nāmā 'si ti nāmadheyaṁ prechati tasyā cāryaḥ⁶ abhi-
vidānyam namadheyam kalpayitva⁷ devatācārayam vā nakṣa-
trācārayam vā⁸, gotrācārayam apy eke⁹, utsrjyā pām aṅgalim
ścāryo dakṣinena pāninā dakṣinam pānim sangṛhṣṭham grhṇāti
devaṣya te savituh prasave cvinor bāhubhyām pūṣno hastā-
bhyām hṛtām grhṇamv asāv iti¹⁰ athai nam pradakṣinam
āvartayati sūryaṣi vrtam anāvartasvi sāv iti¹¹ dakṣinena
pāninā dakṣinam anam anavartṣyā nantarhitām nābhim
abhumṛcet prānām grāthitv asī ti¹², utsrjya nābhileṣam
ahura iti¹³ utsrjya hṛdayideṣam kṣṇamā iti¹⁴ dakṣinena pā-
ninā dakṣinam anam anālabhya prajāpataye tvā piridādāmy
a sv iti¹⁵ saṃyena saṃyam devāya tvā savitre paridāmi asāv
iti¹⁶ athai nam suppressvati brahmacāry aṣy āsāv iti¹⁷,
samidham adhehy, apo cāna karma kuru mī divi vājīr
iti¹⁸ udanī agner utsrjya prān ścārya upaviṣṭi udagagreṣu
darbheṣu¹⁹, pratyam mānavako dakṣinyānvakto bhīmukha ścā-
ryam udagagreṣv eva darbheṣu²⁰ athai nam trib pradakṣinam
munjamekhalam pariham vācayati yaṁ duruktat paribhī-
māne ty, tasya goptṛ ti ca²¹ atho paṭidaty adbhī llob,
savitrīm me bhavān anubravīti iti²², tasmā anvāha pacchā
rūbarcaṣa pṛṣṭa iti²³, mahāvājīrīṣ ca vīhṛtā onkārantā²⁴,
vārkaṣam cā 'mai dājam prajācchan vācayati sūryaḥ sūrya-
vasam mā kurv iti²⁵ — atha llobkaṣam carati²⁶ mātaram eva
gre die cā nye suhṛdau yavitro vā 'nimlīṭāḥ syuh²⁷
ścārya llobkaṣam hveṣyate²⁸ — tiṣṭhiti abhīgeṣam vāgy-
tā²⁹ astamite samidham adadhāt agnaye samidham ahār-
am iti³⁰ — tritratam akṣatāwanīcī bhavati³¹, tasya nte
'savitrīc caruh³² jathartham³³ — gaur dakṣ³⁴

iti dvitvān prapathakāḥ

III

athā tath vedaṣe vāse godānam cūdākaranena keṣan-
lakṣṇanam vyākhyatam ¹ 'brahmacari keṣantan kārṇyate ² sar
vāny angulomani samharīyate ³ gomūthunam daksinā brāhma-
nasya ⁴, iṣamūthunam k atriyaśva ⁵ avamūthunam vāṣyasya ⁶
gaur vā vā saviśam ⁷ ajah keṣapratigrahāya ⁸ —

upanayanenai vo panayanam vyākhyatam ¹⁰ na tv ihā ha
tam vāso nityuktam nā lankarāḥ ¹¹ nā carīyāntam samvatsa-
ram upanayet ¹² varksam ca smai dandam priyacchan adīcati ¹³
ścāryadhino bhava nvatra dharmacaranāt ¹⁴ krodhānte var
jaya ¹⁵, maithunam ¹⁶ upariṣayam ¹⁷ kauṣilavagandhājanām ¹⁸
snānam ¹⁹ vālekhanā dāntaprakṣalana padaprakṣalanām ²⁰ kṣu-
rakṛtyam ²¹ madhūmanse ²² goyuktaroḥanam ²³ antar grāma
ujanahor dharanam ²⁴ svayamindriyamocanam iti ²⁵ mekhalā
dhārana bhāikṣacaiva dandadhārana samīdadhano-dakopaspar-
ṇana-pratarabhivāda ity ete nityadharmah ²⁶ godinika vrā-
tika-dityavratam paṇi ada jyaisthaśamīkha samīatsarah ²⁸
teṣu sāyamprātai udakopasparṇanam ²⁹ adityavratam tu na
caranty eke ³⁰ ye caranty ekavāsaso bhavanti ³¹ ādityam ca
na ntardadhate nyatra vīkṣaṣṇanabhyām ³² na po lhyava
yanty urdhvam janubhyam iḡuruprayuktah ³³ —

dvadviṣa mahāśmīkha samīatsarah ¹ nava vaṣṭiayah ²
iti vikalpah ³ samvatsaram apy eke ⁴ vratam tu bhuyah ⁵
purvaṣ cec chruta mahānamvāḥ ⁶ atha pi rāurukibrahma-
nam bhavati ⁷ kumaran ha sma vai mātariḥ pāyayamānā
āhuḥ ⁸ ṣakvarīnam putraka vritam parayīnavo bhavate ti ⁹
— tīsv anuvāsanam udakopasparṇanam ¹⁰ na nupasprīya bho
janam prātih ¹¹ śāyam nī asprīya lhojanam a samīdādhanaḥ ¹²
kṣṇavastrah ¹³ kṣṇabhiakṣah ¹⁴ ścāryadhinaḥ ¹⁵ apaṇthadāyī ¹⁶
tapasvī ¹⁷ tīstheḥ diva ¹⁸ a ita naktam ¹⁹ vārsati ca no pa-
sarpeṣ channam ²⁰ var antam bruyad āpāḥ ṣakvarya iti ²¹

1 *grahaya N — 21 statt dandadhar " d e mss bloss dan la —
28 jyeṣṭhas die mss — 2 *ṣakkar " T (kk stets 1 kv d e mss)

vidyotamanam brūyād evamrūpāḥ khalu śakvāryō bhavanti 'ti²²; stanayantam bruyan mahyā māhān ghoṣa iti²³, na sravantīm atikramed anupaśrṇan²⁴; na nāvam ārohet²⁵, pranasamṣaye tū 'pasprṇyā 'rohet²⁶ tatthā pratyavarubhā²⁷, udakasādhavo hi mahānāmnya iti²⁸. — evam khalu carataḥ kāmavasi parjanyo bhavati²⁹, anyamo vā kṛṣṇa-sthānā-'sana-pantha-bhakṣeṣu³⁰. — tṛtiye carite stotriyām anugāpayet³¹; evam itare stotriye³², sarva vā 'nte sarvasya³³, upositaya sammilitāyā 'nugapayet³⁴ — kansam apam pūrayitvā, sarvaśādhīḥ kṛtvā, hastā avadhāya pradakṣiṇam ācāryō 'hatena vasanena parinahyet³⁵ — parinahanānte vā 'nugāpayet³⁶, parinaddho vāgyato na bhūṇyeta trirātram aboratrau vā³⁷, api va 'ranye tiṣṭhed a stambyat³⁸, ivo bhute 'ranye gṛm upasamādhāya, vyāhṛtibhir hutvā, 'tha 'nam avekṣayet³⁹, agniṁ ājyam ādityam brahmanam anadvānam annam apo dadhī 'ti⁴⁰, svar abhivyakhyam, jyotir abhivyakhyam 'iti⁴¹, evam triḥ sarvāni⁴², śantim kṛtvā gurum abhivadayate⁴³ so 'sya vāgvisargah⁴⁴ — anadvān kanso vāso vara iti dakṣiṇāḥ⁴⁵; prathame vikalpāḥ⁴⁶, acchadayed gurum ity eke⁴⁷, andiāḥ sthālpākāḥ: tasya juhuyād rcam sāma jagamaha ity etaya rcā, sadasas patim adbhutam iti vo 'bhābhyām va⁴⁸, anupravacanīyesev evam⁴⁹, sarvatrā cārisam, tad aṣakam, tena 'ratsam, upagām iti mantraviṣeṣah⁵⁰ āgneye 'j, andre meso, gauh pīvamīne parvadaṁśpāḥ⁵¹ — pratyetrā 'caryam sapaṇsatkām bhojayet⁵² sabrahmacāriṇaḥ, co 'pasametān⁵³. —

jyeṣṭhasāmno mahānāmnikena vā 'nugapanakalpo vyākhyātaḥ⁵⁴ tatrai 'tām nityavratām bhavanti⁵⁵ na śūdrām upeyāt⁵⁶, na pakṣimāṇsam 'bhūṇyeta⁵⁷, ekadhanyam ekadeśam ekavastram ca varjyēt⁵⁸, uddhṛtābhir adbhīr upasprṇet⁵⁹, ādeśanāt prabhṛti na mṛumaye 'ṣṇiyāt⁶⁰, na pibet⁶¹, — śra-
vanād ity eke⁶²

3 prauṣṭhapadīm hasteno 'pākaranām'. vyāhṛtibhir hutvā
ṣṭyānām śāstrīyanuvacanām yatho 'panayane², śāmasāvitṛīm

ca³ somam rajanam vaiṣṇavam ity ca⁴ āditaḥ chāndaso dhitya,
 yathartham⁵ — aksatadhana bhaksayanti dhānāvantaṁ ka-
 rambhinam ity⁶ dadhnaḥ praṇvnti dadbhikravno karisam ity⁷.
 ācantodakāḥ khandikebhyo nuvākya anugeyaḥ karayet⁸ —
 savitram ahah kāṅksante⁹ udagayane ca pakṣiṇumratim¹⁰ ubha-
 yata eke trirātram¹¹ ācāryaṇam co dakotsecanam ubhayatra¹²
 ṣṛavanam eka upākṛtyaḥ tam a sāvitrat kālām kauksante¹³ —
 tāsūm utsrjanti¹⁴ — prān vo dan vā grāmān nī kramya ya uto
 navamehanīyās tā abhiyetyo pasprṇya ebandānsy rstin acār-
 yāṇḥ ca tūpapeyuh¹⁵ — tasmān pratyupakarāne bhranadhy-
 aya a punarupakaranac chandasaḥ¹⁶ vidyutstanavīṇuprīteṣv
 ākālām¹⁷, ulkapatī bhumicala-jyotiḥsor upasargeṣu¹⁸ nirghāte
 ca¹⁹ aṣṭak umā isyāsu na dhiyiran²⁰ paurnamasīsu²¹ tīrṣṇa kart
 tikyam phālgunyam aśādhyām ca²² ahorātram²³ sabrahmacā-
 rīm ca prete²⁴ sve ca bhūmipatau²⁵ trirātram vcaīye²⁶, upa-
 sārṇne tv ahorātram²⁷ gita vadita rudita tūṣṭeṣu tatkalām²⁸
 ṣi tācaro to nyatra²⁹ — adbhute kulapatyoh prayāścittam³⁰
 vaṇṣamādhyamāyor māṇike va bhinne vyāhrtihir juhuyāt³¹
 duḥsvapneṣv adya no deva savitar ity etīm ṛcam jāpet³² athā
 param³³ cītyavupopasī arṇanā kṛnakroṣā-ksivejaneṣu sur-
 yābhyuditaḥ suryābhinnimlupta indriyūḥ ca pṛpasī arṇanā pu-
 nar mām uta indriyam ity etabhyam ājy ihuti juhuyāt³⁴ —
 ājy dīḥ t va samidhan³⁵ — jāpet va laghuṣu³⁶

brahmacārya vadam adhitya — upanyahrtya gurave³⁷ anu-
 jñāto dāraṇa kṛvīta³⁸ asagotran³⁹ matur asapindan⁴⁰ nagnikā
 tu ṣreṣṭha⁴¹ — utha pṛṣṭavanam⁴² uttarataḥ pṛastād vā cār-
 vakulīsyā parivṛtam bhavati⁴³ tatpṛṣṭa pṛṣṭaḥ u darbheṣu dāraṇa
 ācārya upaviṣṭi⁴⁴ pṛṣṭa brahmacārya udagagre u darbheṣu⁴⁵
 sṛṣṭvan adhvāyaphīntal hir adbhutgandhāvātībhūḥ ṣṭito nabhir vcar-
 jo bhīṣṇecet⁴⁶ svayīm nā tu⁴⁷ muntravāro bhavati⁴⁸ va
 pṛṣṭa vantar agnayāḥ pṛṣṭa ity āj im āyāḥm āvasācati⁴⁹ yāḥ

3 * ca fehlt bei Ch — kṛabno T — abhranadhy T u d e
 mos. (schon im NWb verbessert) — * valana⁶ T — * 3 u ca T u d e
 mos. außer Ch — ** vad tra v (cf v 1) — * pṛpa pṛṇe T —
 4 * n. * p n la agn katah ṣṛ⁶ Cl — * phalṣ T

apām ghoram yad apīm krūram yad apam aśāntam iti ca¹⁵
 yo rocanas tūm iha grhānam ty ātmānam abhiscureti¹⁶, yāçase
 tejasi iti ca¹⁷, yena striyam akṛpṭam iti ca¹⁸, tūṣṇim catur-
 tham¹⁹ upoṭthāya dityam upatī ṭheto dyaṁ bhṛājabhṛstibhir
 ity etatprabhr̥tina mantrena²⁰ yathālingam vā viharan²¹, ciksur
 asī ty anuladhniyat²² mekhalim avamunceta ud uttamam
 varuṇa paçam iti²³ brahmanam bhojayitvī svayam bhuktvī
 keça-çmaçru roma nakhāni vaparyita çikhavargam²⁴ snātva
 lankṛtyā hate vasasi paridhāya sṛyam āba lhnitā çrīr asī mayī
 ramasve ti²⁵ netṛyam stho nāyatam mam ity apānabau²⁶,
 gandharvo ai ti vainavam dūdam grhṇāti²⁷ acirvam sūpari-
 çatkam abhyetya caryapariçadam iksate yakṣam iva cikṣusāḥ
 priyo vo bhūyāsam iti²⁸ upaviçya mukhyān prānān sam-
 mṛçann osthapīdhānā nakulī ti²⁹ atraī nam icaryo rhatet³⁰
 goyuktam ratham upasamkramya pakṣasi kubarabihu va bhi-
 mṛçed vanaçpāte vidvango hi lhuṛā iti³¹ āsthītā te jayatu
 çetvānī ty āstīhātī³² prīti vo dīti va bhūçrayayā pradākṣi
 nam vṛtyo payati³³ upayātājā rghyam iti kṛuhālyah³⁴

- 5 ata urdhvam vṛddhaçilī syād iti samastoldeçah¹ tatṛat
 tany icaryah parisamekṣite² na jatalomnyo pṛhāsam icchet³,
 na yugū⁴ na riyasvalayā⁵ na çunānaryā⁶ nā paryā dvārī
 prapannam annam bhujita⁷ na dvihpakvam⁸ na paryuṣitam⁹
 unvatra çakṣi-mansa yava pistivikārebhyah¹⁰ na vāçatī dhā-
 vet¹¹ no paridhau svayam baret¹² no dāpnam vṛkset¹³,
 na phalāni svayam pracinvitā¹⁴ na gandham sṛyam dhṛayet¹⁵
 anyam hiranyasrajah¹⁶ na māluktām¹⁷ srag iti viciyet¹⁸ bhā-
 ram ity etam vṛthivācam paribhret¹⁹, mandram iti bruyāt²⁰
 — tatṛat te trayah snātikā bhavanti²¹ vidyāsnātako vṛatī
 snātako vidyāvṛatīsnātako iti²² teçam uttamāḥ çreṭṭhas tulyau
 purvau²³ — nā rdram paridhṛta²⁴ nu kam paridhṛta²⁵
 na manusyaçyā çrutim pravyujitā²⁶, nā dṛstam dṛtato bruyi-
 tā²⁷ na çrutam çrutatī²⁸ svadhyāyavirodhino rthān utarjet²⁹,
 talipatram vā tmanam didharayit³⁰ na vṛkṣam vṛohet³¹

4 20 çilī çhate N Ch² — 21 kuvara T — vidv T N —

5 22 bhadram T —

na pratisiṣṭyām grāmāntarām vrajet²⁹ na kah³⁰, na vṛśalaḥ
sah³¹ na kāsṛtyā grāmam praviṣet³² na cā nanucaraṣ ca-
ret³⁶ etāni samāvṛttivratāni³⁷ yāni cā iva³⁸ vidādhyuh³⁹

gah prakṛīyamānā anumantrayete ma me viśvato vīrya itī¹ 6
pratyāgata imā madhumatir mahyam itī² — puṣṭikāmāḥ pra-
thamajātīya vatsasya pran matuh pralehanay jihvaya lalatam
ullihya nigired gavām ṣlesmā si ti³ puṣṭikama eva sampra-
jātāsu niṣāyām gosthe gnum upasamadhāya vilayanam jubuyāt
samgrahana samgrahane ti⁴ puṣṭikāmā eva samprajātāsv au-
dumbarenā sinṛ vatsamithunayor laksanam karoti puṣa evi
gre thī strīyā bhuvanam asu sabbasram itī⁵ kṛtvā cā numan-
traveta lobitena svādhitine ti⁶ — tantim prasiṣṭyāmāṇām bud-
dhavatsām cā numantrivite yam tanti gavām mātē ti⁷ —
tatrai tāny abharāḥ kṛtyām bhavanti⁸ ni kalanapriveṣane
tantiviharanam itī⁹ — goyaje pāyasaṣ caruh¹⁰ agnim yajeti
puṣanīm indram iṣvaram¹ sabbhapujā² — goyajnenai vi-
śvavajno vyākhyataḥ³ yamavarunau devatanām atrā dhi-
kru¹¹ gāndhūr abhyuksanam gavām gandhar abhyuksanam
gavām¹²

atha tath çraṇanakārma¹ paurṇamāsyīm kṛtyam² puras- 7
tac chalayā upalīpya çalagner agnim prṇayanti³ abhitaṣ cat-
vāry upalīmpati⁴ pratidīçam⁵ sādhuke prakrame⁶ agnau ka-
palim adhāya sakṛtsamgrhitam yavamustim bhrjaty anupada-
han⁷ paççil āgner ulukhalam dṛṇhayitva vabṛnty udvecam⁸
sakṛtan saktun kṛtvā camasā opya çurpenā pīdhāya nīda-
dhati⁹ daksīnapaççime antareṇa samcarah¹⁰ — astamite ca-
masadarīvyav ādāya çurpam ca tīpranitasya rīdham vrajati¹¹
çurpe saktun avapati camase co dakam ādatte¹² sakṛtsam-
grhitam darīya saktun kṛtvī purva upalīpta udakam mīṇya
balim nīvāpiti yah prāçyām dīçī sarparāja esa te bal r itī¹³
upaminayaty apam çesam yathā balim na pravaḥsyati ti¹⁴
savvyam bīhum anvīrtya, camasadarīvyā abhyuksya, pratāp-
yai vam daksīmai vam pratieç evam udieç yathālingam

avyāvartam itih¹⁵ śūrpena ce am agnāv opyā natupranitasya
rdham vrajati¹⁶ paścād agner bhūman nyancau pāni prati-
sthāpya namah prthivya ity etam mantram japati¹⁷ — pri-
dosa pṛyasaḥ caruḥ¹⁸ tasya juhuyāt śravanyā, viṣṇave
gnaye, prajāpate viśvebhyo devēbhyah svāhe ti¹⁹, sthā-
lipakāvrtā nyat²⁰ uttarato gner darbhasambhām samūlam
pratiśthāpya somo rājo ty etam mantram japati yam san-
dhām sam adhatte ti ca²¹ — śvas tito kṛtasaktūn karayit-
vā nava pātre pidhaya nidadhiti²² abarahas tū nīm balin
haret śāyam praḡ ghomad ī grahānyah²³

- 8 ācāryayām purnamīśyam prātaka pṛyasaḥ caru raud-
rah¹ tasya juhuyāt ā no mitravaruṇe ti prathamam ma-
nas toka iti dvitīyam² gonāmabluḥ ca prthak kanyā si ty
etatprabhrtibhū³ sthālipakāvrtā nyat⁴ prātakam pradākṣi-
nam agnīm paryānya brāhmanan aveksayitvā svayam ipek-
ṣeta tac cakṣur devahitam purastāc chukram uccarit, paçyema
śradah śatam jivema śradah śatam iti⁵ brāhmanan bhoj-
yitvā svayam bhuktā jātuṣān manin sarvasvabhūmiçraṇ ābadhi-
niran svastyān artham⁶ śayam gāh prātakam priçayitvā sa-
hayaṣṭa vasīyeta⁷ svasti hā sām bhavati⁸ —

navayajue payasaḥ carur andrāgnah⁹ tasya mukhyam
haviṛabutam hutvā citasṣbhur ājyāhutibhur abhyuhoti śatā-
yudhāye ty etatprabhrtibhū¹⁰ sthālipakāvrtā nyat¹¹ havirue-
chṣṭaṣeṣam praçyed yavantā upetāh syuh¹² saktū apam
upastīrya dviç caror avidyati¹³ trir bhrgunām¹⁴, apīm cu vo
paristat¹⁵ asamsvadam nigred bhaḥ ran nah çreya iti¹⁶ evam
trih¹⁷ tūṣṇim çaturtham¹⁸ bhuja evā vadāya¹⁹ kāmam
tatṛa samsvādayaṇ²⁰ acintodakāḥ pratyābhūmiçraṇ mu-
kham çiro ngūni ty anulomam amo si ti²¹ — etayā vā
vrta çyāmīkayavānam²², agnīh priçnātu prathamā iti çyāmī
kānam²³, etam u tyam malhunā samyuntam yavam iti yava-
nam²⁴

- 9 igrāhayanyam baliharanam¹ tat śravanenai va viç-

8 ¹ prātakam f hlt in Ch² — ² be W in cat³ e n : bincn
corrig also = ca tīrjbh⁴

khvātam⁹ namah pṛthivya itv etam mantram na japatī⁹ —
 atha pūrvāhna eva prātarāhutim hutva, darbhan śamitīm vīra-
 ṇām phalavatīm apānārgam cūṛisam ity etany āhārayitva, tū-
 nim akṣatasaktānām agnau kṛtvā brāhmaṇin svastivacyai 'taib
 sambhāraib pradakṣiṇam agnyāgarat īrabhṛti dhūmami śatīyan
 grhān anuparivṛtī¹⁰, utarjet kṛtārthan sambhāraṇ¹⁰ — jata-
 liṣu manikam īratī-śhāpayati vastos pati ity etena dvikena
 sarcena¹¹, dvāv udakumbhau manikā āsinec sam anyā vanti ti
 etava ra¹¹ — īraśoṣe pāyasac caruḥ¹² tasya juhujāt prathamā
 ha vy uvāsa se ti¹² sthālipākāvṛtā nyat¹² paścād agner bar-
 hvi nyāṣeṇa paṇi īratī-śhāpya īratī kṣatra ity etā vy īhṛtir
 japatī¹³ paścād agnau svastarim āstārayet¹³ udagagrais
 tṛṇaib¹³, udakpravānam¹⁴ tasmān ahaṭīny āstāraṇān āstīrya
 dakṣinato grhapatir upaviṣṭi¹⁵ anantara ivare vathāgyeṣ-
 ṭham¹⁶ anantara, ca bhāryaś śajātī¹⁷ samupaviṣṭeṣu grha
 patib svastare nyāṣeṇa paṇi īratī-śhāpya syonā pṛthivi no
 bhave tv etam raṇam japatī¹⁸ samīptīyam samviṣṇanti dak-
 ṣinaib pīṇṇaib¹⁹ evam trir abhyātman aṛtya²⁰ svastyaya-
 nām prayujya yathājñānam²¹ — arī-tam sāmī-samīogam eke²²
 apa ujasprṇya yathārtham²³

aśṭakā rātridevatā¹ puṣṭikarma², agnau putryā vā pra-10
 japatya rātridevatā vaiṣvadevī ti devatāvicārāḥ³ catura-śako
 hemantah⁴, tāb sarvāb samīnaśc cikurvet⁵ iti kautsah⁶ tryaś
 śaka ity audgāhamānib⁷ tathā gautamavarkakṛpji⁸ —

vṛd dhvam agrahayanyāś tāmī-śīstīmī tām apupāṣtake tv
 ācakṣate⁹ sthālipākāvṛtā tandulan upakṛtya carum śrapīyati¹⁰,
 aśṭau ca pūpān kapale parivartīyan¹¹ ekakapalan¹² aman
 trān ity audgāhamānib¹³, trānyamīlakapramāṇān¹⁴ ṣṛṭān abhi-
 ghāryo, dag udvāsyā pratyabhighārayet¹⁵ sthālipākāvṛtī vā
 dāva caro, cī pūpānām cī śakāyāi svāhe ti juboti¹⁶ sthā
 lipākāvṛtā nyat¹⁷ —

tārya ūrdhvam aśṭamyam gauh¹⁸ tām sandhivālisamī-

9 * iti fehlt bei T — * sarcena (T) od sarvena (W)? sarkena
 Ch¹² N sarkveṇa Ch² — * havyuvasaseti T N — ¹² erat⁹ N im
 text, im comu aber u sonst (s b s 18) auch erat⁹ — ² ji anan i N W

pam purastād agner avasthīpyo psthitāyām juhuvād yat
 paçavah pra dhāvate 'ti¹⁹, hutva ca numantrayetā nu
 tvā māfa manyatām iti²⁰ yavamatibhir adbhūh prokṣed
 'stakāyā tva juṣṭām | prokṣāmi ti²¹ ulmukena pariharet pari
 vjapatih kavir iti²² upah janāyā dadyāt²³, pitaçesam adha-
 stat paçor avasūced āttam devebhya havir iti²⁴ athu nām
 udag utṣṛjy samjnapayanti²⁵ prakṣirasam udakpadīm de-
 vadevatye²⁶ daksinaçirasam pratyakpadīm pitṛdevatye²⁷ sam
 jnapitayām juhuvād yat paçur mayum akṛte ti²⁸, jātni
 co dakam adāya paçoh sarvāni srotānsi prakṣālayet²⁹
 agrena nābhīm pavitre antardhājā nulomam ākṛtya vj
 pam uddharanti³⁰ tam çakḥaviçākḥayoh kaṣṭhāyor avasajyā
 bhyukṣyā çrajayet³¹ praçevutitayām viçasate ti | trayāt³²
 vathā na prag agner bhumim çonitam gacchet³³ çrtām
 abhugharyo dag ndvīsyā pratyabhughārayet³⁴ sthālipā-
 kāvṛta vjapam avādāya svistakṛdāvṛtā vā çtakāyā svāhe
 ti juhoti³⁵ sthālipākāvṛta nvat sthālipākāvṛtā nyat³⁶ —
 [iti tritīyāḥ prapāthakāḥ]

IV]

- 1 anupritharati vapīçraparivṛte | rīcīm ekaçulām prarīcīm iti
 ram² — avadvīnty avadānam sarvāṅgebhyaḥ³ anvatra
 vāmāc eva sakthinaḥ klomnāç ca⁴ vāṇānam sakthya anva-
 sthāyāva nididhvat⁵ — tasmānn eva gnan çrapavaty odana-
 carum eva mām acarum eva pritham meksapābhvaṇam pralaksi-
 nam nlayuvan⁶ çrtān vllgharyo, dag ndvīsyā pratyabhu-
 ghārayet⁷ kancā rasam avā ileyā⁸ prakṣiçākḥavṛtā prastire
 vadānām kṛtvā⁹ sthālipākāvṛtā vadānānam kuse valitā¹⁰
 svistakṛtāç eva | rīthak¹¹ caror uddhṛtya lūvamātram avāli
 nuḥ abhī vuseni sannvīt¹² caturgrhitām ājyam grhitvā
 çtareçj rāthunāyā juhuvād agnāv agnur iti¹³ sannvīt tṛtī-

10 "u" dīvatye T ("daiv" A in "u" in text in comm
 "dev" A — "mayur" T (mayum auch Mbr "u" 8) — "çrot" T —
 "pracy" V Ch² — viçasatha T u de mas — 1 "vor caror lat
 V rīthak (we am schlosse "u" 11)

yamātām avādāya dvitīyatrītyabhyam juhōtī¹⁴ uttarasyām
 svabhākaram dādātī¹⁵ evam eva vare caturthipancamibhyam
 saṁsthisaptamibhyam ca¹⁶ śeṣam avādāya sauvistāktam astam
 ya juhuyāt¹⁷ — yady u va upasambharatāmāḥ syād apī pī
 ṣṇaḥ va kurvita¹⁸ apī va sthūlipakam kurvita¹⁹ apī va gor
 grāsam āharet²⁰ apī va ranyc kaksam upadhyā bruyād esa
 me śtake ti²¹ na tv eva na kurvita na tv eva na kurvita²
 — — śvas tato nvaṣṭakṛm¹ āparaṣvo va² daksināpurve stā 2
 madeṣe parivarīyanti³ tathayītam⁴ tathāmukhaḥ kṛtvam⁵
 caturavarūrdhyan prakṛman⁶ paścād upasamcarah⁷ utta-
 rardhe parivṛtasya lakṣmām kṛtvā gṇm pranayanti⁸ paścād
 āgner mūkhalām dṛṇhayitva śakṛtsamgrhitam vīḥumustim āva-
 hanti śavyottarabhyam paṇibhyam⁹ yadā vīṭusih syuh¹⁰
 śakṛd eva suphalikṛtan kurvita¹ athā musmāc ca śāktino
 mansapeṣm avakṛtya navāyam sunīyām unuṣaṣ chedīyet¹²
 yathā mansabhīghārah pinda bhavīyanti ti³ tasmīn eva
 gṇan śṛṇpayaty odanacarum ca mansācarum ca pṛthan, mek-
 sanābhyam prasavyam udīyuvan¹⁴ śṛtav abhīghārya daksino
 dīasya nī pratyabhīghāryet⁵ — daksinārdhe parivṛtasya
 tīrah karṣuḥ kharīyet purvopakramah⁶ pradeṣīyamaṣ catur-
 āngulapṛthvis tathavakhātāḥ⁷ purvasyah karsvāḥ purastal
 lakṣanam kṛtvā gṇm pranīyanti⁸ āparena karṣuḥ paryāhṛtya
 lakṣane nīdadhyāt⁹ śakṛdacehinnam darbhamustim stṛnotī²⁰
 kṛtsuṣ ca² purvopakramah²² paścāt karṣunām svastaram
 āstarīyet²³ daksināgrāh kuṣuḥ²⁴ daksināpīṇavanam² vṛīm
 co padadhyāt²⁶ tatra smā āharanty ekaikaṣaḥ śavyam bahum
 unu² carusthālyan mekṣāne kṛnsam darīm udakam itī²⁶, —
 pātṇī bahīṣī ṣīlam mīdhaya sthāgaram pīnastī²⁶, tasyām ca
 vī njanām nighṛsyā tīro darbhapīṇjulīr anjati śavyantarāḥ²⁶
 — tūlam co pakalpayet³ kāmādiṣam ca²² ṣṇau deṣe
 brāhmanan unūdyan āyugman udanmukhān upaveṣya²³ dar-
 bhan pralaya²⁴, udakapurvam tīlodakam dādātī pītur nāma
 grhitvā sav etat te tīlodakam ye cā tra tīa nu jānṣ

1 ¹⁴ kuryat T — ¹⁵ gogṛīsam N — 2 ¹³ srest⁹ N hier noch e;
 mal wie 3 9 12 — ²⁶ vṛīm (st bṛīm) auch die mss — ²⁰ āhīyati T

ca tvam anu tasmai te svadhe ti² apa upaspr̥c̥yāi vām
 eve tarayoh³ tathā gandhān⁴ — agnau karisyāmi ty
 amantranam hoṣyatah⁵ kurv ity ukte kanse caru samavilīva
 mekṣmeno paghātām juhuyit svadhī somaya pitrmata iti pūr-
 vām svāhā gṛāye kavyavāhanāya ity uttaram⁶ — ata ūrdh-
 vām prācināvitinā vasyatenā kṛtyam⁷ savyena pāninā dar-
 lhapinjūlim gr̥hitvā daksināgrām lekham ullikheḍ aṅghatī
 asurā iti⁸ savyenā va panino Imukam gr̥hitvā daksinārdhe
 kṛṣṇam nidadhyāt⁹ je rupāni pīṭamūcāmanā iti¹⁰ atha
 pīṭm āvāhayaty eti pitarah somyāsa iti¹¹ atho dapātran kar-
 susu nidadhyāt¹² savvenai va panino dapātram gr̥hitvā va-
 salavi purvasvām karṣvām darbheṣu mīṇayet pīṭm namā gr̥-
 hitvā sāv āvanenikṣva je ca tra tvā nu jāṇe ca tvam anu
 tasmā te svadhe ti⁶ apa upaspr̥c̥yāi vām eve tarayoh⁷ sav-
 venai va pāninā dṛiṣṭvā gr̥hitvā, sannitāt itṛivamātram avā-
 dīyā vasalavi pūrvasvām karṣvām dailhesu nidadhyāt pīṭm
 nāma gr̥hitvā sav e a te pīṇḍo je ca tra tvā nu jāṇe ca
 tvam anu tasmā te svadhe ti⁸ apa upaspr̥c̥yāi vām eve
 tarayoh⁹ — vadi nūmāni nā vilyāt svadhā pīṭrbhyah pṛthi-
 vīśadbhya iti prathamam pīṇḍam nidadhyāt svadhā pīṭrbhyo
 ntarikṣasādīhya iti dvitīyam svadhā pīṭrbhyo divīśadbhya
 iti tṛtīyam¹⁰ nidhīva japaty atra pīṭro mālāvīlīvam
 vāthābhīgam āvīśvadhvam iti¹¹ apīparvāṣṭyā puro cchā-
 sād ābhī urīśvartamāno japed amī madanti pīṭro yāthā-
 bhīgam īvīśvāte ti¹² savyenai va pāninā dailhapinjūlim
 gr̥hitvā vasalavi purvasvām karṣvām pīṇḍe nidadhyāt pīṭm
 nāma gr̥hitvā sāv etat trīṇjanam je ca tra tvā nu jāṇe
 ca tvam anu tasmā te svadhā ti¹³ apa upaspr̥c̥yāi vām eve
 tarayoh¹⁴ tathā taṣṭam¹⁵ tathā surāhi¹⁶ atha mīṇante¹⁷
 purīṣam karṣvām daksinottānan pānti kṛtvā namo vah pīṭro
 jīva namo vah pīṭrah śīva ti¹⁸ madhyamavām savīcī-
 nā namo vah pīṭro ghorīva namo vah pīṭro rasaye ti¹⁹
 uttamavām daksinottānā namo vah pīṭrah svadhīvai namo

2 ² "tvam anu (et tra nu) T (Je gleiche abw. chung stets bei
 d esam sprache). — 3 ³ "fehlt bei S im Text ist aber im samo ekl

vah pitaro manjaya iti²⁰, athā Ņjahkrto japati namo vah
 pitarah, pitaro namo va iti²¹ grhān avekṣate grhān naḥ pitaro
 dafte 'ti²², pindān avekṣate sado vah pitaro desme 'ti²³ sav-
 yenaī 'va pīnā sutratantum grhīva vasalavī pūrvasyam
 karṣvām pinde nidadhyāt pitur nama grhītvā sā etat te
 vāso, 'ye cā 'tra tvā nu yāṇ ca tvam anu tasmai te svadhe
 'ti²⁴, apa upaspr̥ṣṭvā vām eve tarayoh²⁵ savyenaī va pā-
 nino dapātram grhītvā vasalavī pindān parisiñced ūrjam va-
 hantir iti²⁶ — madhyamam pindam patnī putrakāmā praṇi-
 yad adhatta pitaro garbham iti²⁷, yo vā teṣām brahmanānām
 ucchṣṭabhāk syat²⁸ abhūn no dūto haviṣo jātavedā ity ūlmu-
 kam adbhīr abhyukṣya²⁹ dvandvam patrani prakṣālya praty
 atihārayet³⁰ apsu pindān sadayet³¹, pīnate vā gnau³², brah-
 manam va bhojayet³³, gāve va dadyāt³⁴ — vṛddhīparṭeṣu yug-
 man āçayet³⁵, pradakṣyam upacārāḥ³⁶ yavaḥ tilarbhāḥ³⁷ —
 — anvastakyasthālipakena pindapitryajño vyakhyataḥ³⁸ amavās- 4
 jyāim tat çrāddham³⁹ — itarad anvahāryam⁴⁰ masīnam⁴¹
 dakṣinagnau haviṣah samskaranam⁴² tataç caī vā tīpranavaḥ⁴³, —
 çalagnav anahitāgneḥ⁴⁴ eka kṛṣuḥ⁴⁵ tasya dakṣinato 'gneḥ
 sthanam⁴⁶ nā tro lmukanidhanam⁴⁷ na svastarah⁴⁸, na Ņja-
 nabhyanyane⁴⁹ na surabhī⁵⁰ na nūnnavanam⁵¹, udāpatrāntah⁵²
 vasas tu nidadhyāt⁵³ —

maghyā urdhvam aṣṭamyām sthālipakah⁵⁴ tasya juhu-
 yāt⁵⁵ astakāyaī svāhe ti juhōti⁵⁶, sthālipākāvṛtā nyat⁵⁷ çā-
 kam vyañjanam anvahārye⁵⁸

atha pitṛdevatyeṣu paçuṣu vaha vapam jātavedah pitṛ-
 bhya iti vapam juhuyat⁵⁹, devādevatyēsu jātavedo vapaya ga-
 ccha devān iti⁶⁰ anājñateṣu tathā deçam jathā śtakāyaī svā-
 he ti juhōti⁶¹, sthālipākāvṛtā nyat⁶²

rne prajñāyamāne golakānām madhyamaparnena juhuyat
 yat kusidam iti⁶³

athā to halābhuyogah⁶⁴ punye nakatre sthālipakam
 çrapayitvai 'tibhvo devatābhyo juhuyat indraya marudbhyah

4 ¹⁴ nūnnav 'Ch¹ — ²¹ 'harjam T (oye u 'yah v 1) — ²² jatave
 dah fehlt bei N — ²³ u ²⁴ 'devaty * T (so auch N s 22, aber 23
 'dev?)

parjanya¹ çanyu bhagaya² sitim içam'ra lam(?) anaghini
 ca yajeti³ etā eva devatāh sitiyu a khalayya pravyana
 pralana parjanyanesu⁴ akhurajam co tkarṣu yajeta⁵ ind-
 riyah sthalipākah⁶ tasya juhuyid ekāṣṭakā tṛpaṣā tajja-
 māne ti⁷ sthiliyā kurti nyat sthalipakāvṛtā nyat⁸

5 kāmyesv ata urdhvam¹ pūrvesu eva ke² pṛceḍ agner
 l human nvaneau pīni pratisṭi yve dam bhumer bhajāmihā
 iti³ vasantam rātrāu dīnam iti divā⁴ imam stomam iti
 tceṇa jara umi het⁵ vuruṣik rā juraṣṭi dhomanām⁶ kām-
 yesu ca prajāhā⁷ tṛpaṣ ca tejaṣ ce ti japiti⁸ jṛṇāy imam
 āyamā rthamanī vuruṣik um arabhṣo echaṣet⁹ kāmyesu
 trirātribhojanam¹⁰ tṛpā vā bhaktim¹¹ nityaprayuktinām tu
 jṛatnamprayege u¹² upasya tu yajaniyaprayoge¹³ upas-
 tiddak am sūnupātikam¹⁴ —

aranye jṛajalim pravyuṣṭa daibhe r usinib¹⁵ jṛaktu
 le u liabmavrcasakamāh¹⁶ udaktuleṣu putrajaçuk imah¹⁷
 ubhaye i lihavikāmal —

paç i vastjayanakamo irihyavahomam pravyuṣṭa sahas
 rabahur gaupaty i iti¹⁸ —

kautomātena mahavṛksaphalāni pariṇāpya prayacchet¹⁹
 jṛjyā imam jṛasidam icclet tasmā²⁰ akabhuyānsy ātmano
 vṛgmam kuryāt²¹ —

vṛksa ive ti pan areṣ²² tasmā prathamam jṛarthi-
 ram kama²³ — arthamasmā vṛkṭiā²⁴ aṣṭakau vā
 peyām anvatira n kalam yatra tmanam jṛipacçyet²⁵
 etad viatam ardhamasavrate u²⁶ — paurṇamasyām rātrāy
 vṛiddāsmā hrade nābhūmātrām vāgrihyā kṣatātandulān ṛgan-
 tesv āsyat juhuyit syuhe ty udake²⁷ — atla jṛam²⁸ pra-
 thāmāya dityam upastitheta llogikāmo rthapatiraksurv i ye
 sūdhvity arthā²⁹ dvitīyāḥ dītre pariv yamāne kṣatātandu-
 lān jul iyād jṛhatpattrasvastjayanakāmāh³⁰ tṛtīyā candra-
 masi tilatanulān k udrajaçusvastjyanakāmāh³¹ caturthyā
 d tyam upasthāyā rthān pratyalyet svasty arthavān agn

4 ¹ parjanya⁶ T — ² arāḍam (T)? arāḥham (?) N Ch ³ ara-
 gam od araram (?) Ch⁴ aram (?) W — ⁵ bei N d e worte nicht
 wiederholt — ⁶ u ⁷ k le u T

ecchati³² paucamya dītvam upasthāya grhaṇ prapadyeta, svasti
grhaṇ āgacchati svasti grhaṇ āgacchati³⁴ —

bhūr ity ānakamamaram nītvam prajunjita¹ na papa- 6
rogān, nā bhīcaranīd bhīyam² —

śikṣamīrnodatī³ yajanyāprajogah⁴ murdhno dhi ma
iti ekakaya⁵ yā tiraçci ti saptamī⁶ vāmadevyarçah⁷ mahā
vyāhrtayah⁸ prajapata ity uttamā⁹ —

yaço ham bhavamī ti yaçiskīma ādityam upatistheta
purvāhnamadhyandīnāparahnesu¹⁰ pratarahnasye ti sannāma
yam¹¹ —

sandhivelayor upasthanam svastyayanam aditya nāvam
ity udyantam tvā ditya nudiyāsam iti purvāhne — pratīti
sthantam tvā dityā nupratīsthasam ity aparāhne² —

ācītaçatakamo rdhamasavratas tamisradau vilukānsaud-
nam brāhmanān bhōjayitvā³ tasya kanan aparāsu sandhivē
lāsu pratyau gramān nīskramya catuṣpathe gṛham upāsama
dhayā dityam abhīmukho juhuyād bhalaya svahā, bhalaya
svāhe ti⁴ etayai va vrta parau tamisrau⁵ tāmisrantareṣu
brahmacarī syād ā samāpanad ā samāpanāt¹⁶

avasānam joṣa eta samam lomāçam avibhrañçī² pracya
udīcyo va yatra pah pravarteran³ īksīrīnyo kaptakā akatūka
yatrau vadhayah⁴ syuh⁴ gaurapānsu brāhmanasya⁵ lohītapānsu
kṣatriyasya⁶ kṛṣhapānsu vaiçyasya sthīraghatam ekavarṇam
açuṣkam anusaram amaruparīhitam akīlinam⁸ dvīrbhasammī
tam brahmavareçakāmasya⁹ brhattīrnair balakamasya¹⁰ mṛdu
tīrnair paçukamasya çādasammītam¹² mandaladvīpasammī
tam vā¹³ yatīa vā çvabhrah svayamkṣātāh sarvato bhīmu
kṣāh syuh¹⁴ tatā vasanam pragdvaram yaçaskāmo bala
kamah kurvita¹⁵ udagdvaram putrapaçukama¹⁶ dakṣiṇ
dvāram sarvakamāh¹⁷ na pratyagdvaram kurvita⁸ anudvaram
ca¹⁹ gṛhadvāram¹⁰ yathā na samloki syāt²

6 ²abhīcarad T — ³ca T (aber 4 7 30 auch ohne ca wie
d mes) — ⁴pratyag T — ⁵srantēsu Ch² — 7 joçayet Ch²
(cf v 1) — ⁸pañçu T N W Ch² — ⁹anūsaram T — ¹⁰map
dalan W N

varjayet pūrvato śvattham plaksam dakṣiṇatas tathā
nyāgrodham aparād deśād uttariḥ ṣa py udumbaram²²
aśvatthād agnibhayaṃ [ca] plakṣad brūyat pramāyukān
nyāgrodhāc chāstrisampilām aksyimayam udumbarāt²³
adityadevato śvatthah, plakṣo [ca] yamadevataḥ

nyāgrodho varuṇo vṛkṣaḥ prajāpatya udumbarah²⁴ —

tān asvatthānasthān kurvita²⁵ etāḥ cū va devataḥ abhijayet²⁶
— madhye gṛnam upasamādhāya kṛpāyā gīvā yajet²⁷ yena
vā cūtena²⁸ śapāyāśāhvaṃ²⁹, — pīyasena yā³⁰ vāsari
ājyāṃ manavaṃ paya am ite samyūva³¹, ystāgrhūtaṃ grhīti
juhuyat³² viśtos patā ite prathamā³³ vāmadevyaicah³⁴,
mābhayaḥrtiyah³⁵ prajāpataya ity uttamā³⁶ hutvā daṣa
bālin haret³⁷ pradakṣiṇaṃ pratidīṣaṃ³⁸, avāntaradeśesu³⁹
anujūrivaṇā vyatibaran⁴⁰ indraye ti purastād vājyava⁴¹ ity
avāntaradeśe yamāve ti dakṣiṇataḥ, pṛthbhya ity avāntaradeśe
varuṇāye ti paścān mahīrājāye tv avāntaradeśe somāye ty
uttirato mahendrāye ty avāntaradeśe yāsukaya ity adhistād
urdhvaṃ namo brahmāna ite divi⁴² prācyūrdhvāśācibhyo
harāhar mtyaprayogaḥ⁴³ samvatsare samvatsare navayajna-
vor vā⁴⁴

8 ṣṛavapāgrahāvnikarmanor akṣatān chisṛā¹, prān vo
dan vā grāmān mākramya caturvāthe gṛnam upasamādhāya
haye rāki ity ekaiḥkavā nyalinā juhuyat², prān utkramya
vasuvani edhi tv ūrdhvam aliksamāno devajanebhyaḥ³, tir-
yann itaryanebhyaḥ⁴ rāva avek amāgaḥ⁵ anapekṣamānāḥ pra-
tietya kṣatān prāgnivād upetair amītyaḥ saha⁶ svastya-
vinam⁷

vaṣuṃgṛamau ṣankhāḥ ce ti pṛthagāhuti vṛthiyavithomau
pravuyjita⁸ vāsāḥ tinani pra ādim icchet, tasmā⁹, mtya-
prayogaḥ¹⁰

ekak vṛyivān ardhvāmāśrat¹¹ dre karmāḥ¹² jurna-
mīyam rātrau khadiraṣankuṣatāṃ juhuyid āvūhāmah¹³

¹ statt des angesetzten ca haben bruyat de mca. vidyat T
— ² v ³ [ca] metri causa? — ⁴ avasthān v im text, im comm wie
oben († 1 tan avasthā) — ⁵ yajeta T — ⁶ yūrveṣa W Ch⁷ —
⁸ efl⁸ oder eli? — ⁹ anapekṣ⁹ T (anapekṣ⁹ auch v 1)

ayaśān vadhakāmāḥ ¹² atha pāram ¹³ prān vo dan vā grāmān
niṣkramya catuspathe parvate vā ranyair gomayān
sthan hīlam pratāpya poḥyā ngīran mantram manasā nu
drutya sarpir āsyena juhuyāt ¹⁴ jvalantyam divādaçā grāmāḥ ¹⁵,
dhume tryavarārdhyāḥ ¹⁶ amogham karṁe ty acakṣate ¹⁷, —
vṛtṭyavicechittikamo hṛitāgomayān sāyamprafir juhuyāt ¹⁸

trirātropoṣitah panyahomam juhuyad adam abam imam
viçvakarmānam iti ¹⁹ vasasas tantūn ²⁰ ġor valān ²¹ evam
starebhyah panyebhyah ²

purnahomo jajanyaprayogah ³, indramavadād (?) iti
ca ²⁴ yaçuskāmāḥ purvām sahāyakāmāḥ uttarām ²⁵

puruṣādhīpatyakamo starātram abhūktvā ¹ audumbarān
śruvaçamasedhman upakalpayitva ² prān vo dan vā grāmān
niṣkramya catuspathe gṛām upasamadbhāya ³ ājyam alityam
abhumukho juhuyad annam vā ekicchandāsyam çrīr va ese
ti ca ⁴ annasva gṛitam eve ti grāme trītyam ⁵, — goṣṭhe
paçukāmāḥ ⁶ viduṣyamāne cīvaram ⁷ — pratibhaye dhīvam
vāstradiçāñām grāntun badhnta ⁸ uṣetya vasanavītaḥ ⁹, svā
hākārīntabhiḥ çahivānam ca vāstyayanam ¹¹ — vīçitasahas
rikāmo ksatasaktivahutīçhasram juhuyāt ¹² — paçukāmo vṛt
simuthunayoh purī abutisūçhasram juhuyāt ¹³, vimuthunayoh
k udrapiçukāmāḥ ¹⁴

vṛtṭyavicechittik unah kambukān vāyampratar juhuyāt k u
dhe svīhā kṣutīpāsibhīnam vīhe ti ¹⁵

mā bhair na marīya : ti viçvatā da çam adbhīr
abhtukam jipet ¹⁶

turī goṣṭye ti snītakāḥ samveçanavelāyām vaivaçam
daṇḍam upanīdadhīta ¹⁷ vāstyayanārtham ¹⁸

hātis ti atrinā kṛmīr iti kṛmīmantam deçam adbhīr
abhtukam jipet ¹⁹ — paçunam cec cākṛsed vīpārahne sītā-
līñam āhṛtvā vāhūçsam nilāhṛyat ²⁰ tāsya pūrvāhṛḥ pān-
sūbhīḥ parīkīran jipet ²¹

S * so neben T auch die mss u Mbr * 6, 12 die stelle
ist corrupt — 9 * go the u V im text sg in comm

0 nttarato gām baddhvo 'pati therann arhanā putra uvasa (?)
 se ti¹ idam aham imām pādyam virajam annādyā dhūti-
 sthami ti pratitiṣṭhamino jape² yatra nam arhayaṣyantah
 syuh³, yadā vā rhaheyuh⁴, viṣṭari-pādyā-rghyā-cama-
 nya-mudhuparkān ekaikaṣas tristrir vedayeran⁵ ja osadhir
 ity udancam viṣṭaram āsturyā dhyupaviṣet⁶ dvau cet prthag
 rgbhām⁷, pādayr anyam⁸ vato devir ity apāh pre-
 seta⁹ savvam padam vanenya iti savvam padam prakṣāli-
 yet¹⁰, daksinam pīdam vanenya iti daksinam padam prakṣāli-
 yet¹⁰, pūrvam anyam aparam anyam ity ubhau ṣeṣena¹¹ an
 nasya iṣṭir asi ty arghyam pratigrhīyat¹² yaṣo si ty
 acamanivam acamet¹³ yaṣo yaṣo si ti malhuparkam
 pratigrhīyāt¹⁴ yaṣo bhakso si mahaso bhakso 'si ṣri-
 bhakso si ṣriyam mayi dhehi ti trīh pīet¹⁵, tūṣṇim catur-
 tham¹⁶, bhūya evā bhūya ṣeṣam brīhmāyā didyāt¹⁷
 acintodakāya gaur iti napitas trir brīyāt¹⁸ muñca gāni va-
 ruṇa pīṣād dviṣantam me bhūdhehi ti, tam jahi amuṣya co
 lhayor utsrja gām attu tmāni pibātū dakam iti brūyāt¹⁹
 mātā rudrānām ity anumantṛyeta²⁰, — utvātra jāñāt²¹
 kurute ty adhyajñam²² — eṣā arghvārā bhavanti²³ ācārya
 pīṣak śatāko rāja virāhyah priyo tūtur iti⁴ parisamvatsarān
 arhayeuh²³ punar jāñavivahyoṣ ca punar jāñavivahyoṣ-
 ca²⁶

iti caturthah prapāthakah

iti samavedasya golihitayaghyasūtram samaptam

10¹ putravasa T, auch d e msa u Mbr 2 8 1 corrupt part
 = putra uvasa (?) — ¹ ṣṛirbhak o T (beachte de-sen erkl.) u d e msa,
 ṣṛirbh² richtig Mbr 2 8 12 (ṣṛijo bhak² v 1)

Das

Gobhilaग्रह्यासूत्रा

herausgegeben und übersetzt

Dr. Friedrich Knauer

Lehrer Professor an der Universität zu Kiew

Zweites Heft.

Üebersetzung

nebst Einleitung und Erläuterungen.

Dorpat 1886

Druck von C. Mattiesch.

In Commission bei

Simmel & Co. in Leipzig

Vorwort

Hiermit übergebe ich das zweite heft meines Gobhilağrha yasūtra die übersetzung desselben nebst einleitung und erläuterungen enthaltend der öffentlichkeit. Es erscheint später als vorausgesetzt und sogar angekündigt war. Wenige monate nach der herausgabe des textes ward ich plötzlich in ganz neue verhältnisse mit neuen aufgaben und pflichten versetzt die mir einen früheren abschluss des werlkchens unmöglich gemacht haben. Dazu kam dass die arbeit im einzelnen der zu überwindenden schwierigkeiten doch noch so viele bot wie ich sie nicht erwartet hatte. Endlich ist auch der umfang gewachsen.

Dieser umfang ist nun freilich kein vorzug sondern eher ein mangel der arbeit, und doch darf ich kaum den vorwurf der weitschweifigkeit fürchten. In den erläuterungen hätte ich die form wohl etwas knapper halten können. denke jedoch es werde nur angenehm empfunden werden wenn sich lie selbst etwas glatter lesen lassen. Bezüglich der sache aber so mangelhaft auch dies und jenes von mir zur darstellung gebracht sein mag fühle ich mich an noch ausser stande anzugeben was ich so recht von herzen gern gethrien wissen möchte. Zwar wäre es vielleicht richtiger in jedem fall klüger gewesen wenn ich mich hie und da mit kurzen andeutungen

statt sie weiter auszuspinnen begnügt oder noch besser ganz
 geschwiegen hätte da ich mir auf diese weise der blößen
 weniger gegeben haben würde doch dürften die elben meine
 ich einigermaßen wieder gedeckt werden falls man anerkennt,
 dass meine arbeit auch als einer der beiträge gelten kann die
 zu weiterer forschung auf dem gebiete des indischen rituels
 und der sitte anregen Dass der versuch auch auf diesem
 gebiet altes und neues wahrscheinliches und unwahrschein-
 liches richtiges und falsches gegenüber einer eisernen tradi-
 tion wie sie sich durch jahrtausende hindurchzieht und wie
 sie in der geschichte der völker ihresgleichen nicht hat, zu
 scheiden, von vorne herein viel bedenkliches hat, war mir von
 anfang an wohl bewusst und dennoch sollte der meinige in
 seinem bescheidenen theile sich auch in ein nichts verflüchtigen
 die berechtigung eines solchen im princip wird man ohne
 weiteres zugestehen dürfen

Sollte man finden dass meine arbeit einige vorzüge vor
 anderen derartigen leistungen hat so wolle man nicht ver-
 gessen dass solche im grunde von jemand erwartet werden
 konnten der das glück hatte commentare wie die eines Nirā-
 yapa und Tarkīṣāhāra vor sich zu haben und dazu die
 meisterarbeiten eines Stenzler sowie Ollenbergs vorzüglichen
 Ṣaṅkīyana neben so mancher anderen trefflichen leistung auf
 dem gṛhyagebiete die das verständnis eines Goblila wesen-
 lich erleichtern und fördern mussten benutzen konnte

Herr Dr W Winternitz hat in seiner recension meiner
 textausgabe (s w u p 126) mehrere variegationes aus Bühler's
 abschrift des Inha Office ms von Nārāyaṇa's commentar ver-
 zeichnet die wahrscheinlich sämtlich sich auch in dem von
 mir benutzten N - ms finden, die ich jedoch nicht vermerkt
 hatte weil sie den text nicht beeinflussen konnten

bedauere ich nachträglich, es nicht schon der Vollständigkeit wegen gethan zu haben. Dabei muss ich denn noch das Verständniss ablegen, dass ich N's comm hinsichtlich der textkritik überhaupt etwas weniger beachtung geschänkt habe als den reinen textmanuscripten, zumal ich ihn nur zu einer zeit benutzen konnte, wo ich an eine textedition noch gar nicht ernstlich gedacht hatte (cf. vorwort zu h 1). Das veranlasst mich weiter zu bemerken, dass ich, wie ich glaube, genannten commentar zwar gewissenhaft mit dem commentar Tarkālan-kāra's verglichen habe, dennoch aber von vorne herein zugeben muss, dass ich bei dieser vergleichung hin und wieder etwas missverstanden haben kann, doch hoffe ich, es wird nicht allzu häufig geschehen sein.

Die Universität des heil Wladimir zu Kiew hat mir in liberalster weise eine bedeutende geldunterstützung zur deckung der druckkosten zu theil werden lassen, weshalb es mir eine angenehme pflicht ist, ihr öffentlich meinen dank dafür zu sagen.

Besondere befriedigung gewährt es mir, auch Herrn Prof Dr H Oldenberg hier danken zu können für die lebenswürdige weise, mit der er mir sein Khādīragrhyamanuscript zur copirung überlassen und ausserdem noch einige wichtigere lesarten der ms dieses sutra mitgetheilt, was alles ich freilich für die textausgabe nicht mehr verwerthen konnte.

Im alphabetischen verzeichniss der sprüche des Mbr, dem ich auch die in Gobh sich ausserdem noch findenden mantra eingereiht, sind einige der letzteren, als zu unbedeutend absichtlich weggelassen worden, bezüglich welcher ich jetzt schon im interesse der vollständigkeit bedauere, dieselben nicht aufgenommen zu haben.

Die druckfehler, die sich in text und übersetzung eingeschlichen sind in den erläuterungen zu den betreffenden stel-

len, von den zu h l angemerkten natürlich abgesehen, verzeichnet Die sich in vorstehender einleitung und den erläuterungen finden, dürften unerheblich sein Aufgestossen sind mir, allerdings nur bei fluchtiger durchsicht, folgende

pg	2	zeile	4	v u l	der	st des (Kauth ^o)
"	5	"	15	" " "	überall	, uberall
"	37	"	4	" " "	19—28	" 19—25
"	61	"	14	v o	" saubhagyam	" saubhagyam
"	126	"	19	" "	dass	" das

In der orthographie habe ich mir leider einige inconsequenzen zu schulden kommen lassen Endlich ist mir auch, das in der einleitung allzu häufig gebrauchte „eben“ anstössig Da es nun einmal gedruckt dasteht, so kann ich „eben“ nur noch besserung für die zukunft versprechen

Dorpat den 10 August 1856

. F Knauer

Zweites heft

Einleitung Uebersetzung Erläuterungen

Abkürzungen

- nWb = Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung v Böhrtlingk
Wbb = nWb und PW
A = Aṣvalayana (Stenzler Abh d D M G Bd III u IV)
P = Paraskara (" " " " " " Bd VI)
Ç = Çankhayana (Oldenberg Ind Stud V)
Kh = Khādīra (nach einer copie Oldenberg's)
G = Gobhīlagrhyasūtra
Mhr = Mantrabrahmanam
Kpr = Karmapradīpa
Gsg = Grhyasamgraha
T = Tarkālankāra und sein commentar
N = Narayana " " "
die comm oder d c = die commentare oder commentatoren
T und N r n incl der von ihnen citirter
H = Haas „d e Heirathsgebräuche der alten Inder“ Ind St V

Einleitung.

Von den ziemlich zahlreichen grhyasütren, die handschriftlich existiren oder existiren sollen, sind in text und übersetzung bis jetzt, soweit nur bekannt, folgende drei erschienen:

1) das grhyasutra des Aṣvalāyana, 2) das des Pāraskara, beide herausg u übers von Stenzler als „Indische Hausregeln“ in den Abhandl der D M G, ersteres Bd III Nr 4 (1864) u Bd IV Nr 1 (1865), letzteres Bd VI Nr 2 (1876) u Nr 4 (1878), 3) das des Āṅkharāya, herausg u übers von Oldenberg, Ind Stnd XV (1878). Gobhila wäre nun das vierte. Kommen noch, wie zu erwarten, und hoffentlich nicht bloss in text, sondern auch in übersetzung, das Mānavagrhyasūtra von Dr von Bradke und das doch wohl auch zu den grhya gehörige Kauṣikasūtra von Prof Bloomfield hinzu, so haben wir in europäischer bearbeitung grhyasütren zu sämtlichen vedischen schulen (zum RV A, u Ç zum SV G, zum AV K zur VS P, zur TS M), der versuch eine systematische darstellung des häuslichen rituals zu geben sowie licht in die gegenwärtigen schulenverhältnisse innerhalb einer gewissen periode zu bringen, dürfte dann kaum mehr als wagniss bezeichnet werden.

Was sonst seit Colebrooke in europäischen arbeiten auf dem grhyagebiet vorhanden bedarf meinerseits keiner aufzählung. Es ist nicht unbedeutend das wichtigste aber, soweit zugleich auf Gobhila bezüg genommen wird dürfte doch in Weber's Indischen Studien niedergelegt sein. Monographisches über Gobhila ist nur nicht bekannt, es sei denn das man die ganz ausserordentlich gedragene bereits 1861

geschriebene abhandlung von Dr E Haas „die Heiraths-
gebrauche der alten Inder, nach den Grhyasūtra“ (mit zu-
sätzen von Weber) Ind St V dahin rechnen will, sofern sie
auch eine übersetzung speciell von G 2, 1—5 enthält, im
übrigen er treckt sich Haas arbeit in ihrem auf Gobh bezüg-
lichen theile themenentsprechend überhaupt nur auf die genann-
ten capitel Erneute und eingehende berücksichtigung hat G
auch im nWb gefunden wodurch meine arbeit nicht wenig
gefördert worden

Wie wider eine vollständige aufzählung, noch eine spe-
cielle besprechung so erwarte man bezüglich oben erwähnter
und vorausgesetzter arbeiten von meiner seite auch kein be-
sonderes lob, die namen der verfasser bürgen für alles

Nicht so leicht darf ich über indische literaturwerke hin-
weggehen Natürlich können es nur solche sein, die zu G in
directester beziehung stehen Davon sind mir aus eigener
anschauung bekannt 1) der Grhyasamgrahā 2) Karmapradīpa,
3) das Mantrabrahmana 4) Khādirigrhyasūtra, die commen-
tare 5) Nārāyaṇa's und 6) Tarkalankara's Die grhyapaddhati
Chamb 221 (s Weber verz 321) stand mir nicht zu gebote
ob sie übrigens zu Gobh gehört bezeichnet schon Weber als
fraglich und die von ihm angeführte reihenfolge der in der-
selben behandelten gegenstände spricht jedenfalls nicht dafür
vielmehr möchte sie zu Pār stimmen (sie beginnt z b mit
dem madhuparka bei P cap 3 G dagegen schliesst damit)
Das Drāhyāvanagrhyasūtra ist offenbar identisch mit dem oben
genannten des Khādira der der verfasser sein soll (s hierüber
nach Burnell's Catalogue Weber Lg² 93 anmerk) — „Nach der
erklärung des Aśārka, des commentators des Karmapradīpa ist
das grhyasūtram des Gobhila für beide schulen des Sāmaveda,
sowohl die Kauthuma als die Rānāyanīya (in unseren comm
gewöhnl bloss kauthumādayas), „gültig“ (Weber ib 93) Da
nun nach Weber Lg² der schule des Kauthuma das Lāṭyaya-
naśrautasūtra (p 83) und der der Rānāyanīya das Drāhyāyana-
oder wie es auch heisst Vāsiṣṭhaśrautasūtra (87) zuge-
hören so wäre es für mich von besonderer Wichtigkeit gene-

sen, auch die e beiden sützen zur hand zu haben, was leider nicht der fall war Uebrigens bezweifle ich, dass meine interpretation des G durch sie wesentlich beeinflusst worden wäre, denn nach ihrem inhalte (p 87) der bei beiden der gleiche ist (ibid), zu urtheilen, haben sie es doch mit einem ganz anderen stoff zu thun als Gobh, und dann ist auch zu betonen, dass Gobh eine durchaus selbständige stellung einnimmt und ein in sich abgeschlossenes ganzes bietet, bei dem man wohl den versuch wagen darf, es möglichst aus sich selbst herauszuinterpretiren (näheres w u)

Es sei mir nun gestattet, die angeführten indischen werke, die mir zur verfügung standen insoweit einer eingehenderen besprechung zu unterziehen, als sie in beziehung zu Gobhila gesetzt werden können

1 Der Grhyasamgraha und Karmaṣādhikāra

Der Grhyasamgraha oder „das Grhyasamgrahapariṣiṣṭa des Gobhilaputra“ (Bloomf), den wir jetzt in doppelter textrecension gedruckt besitzen (s heft 1 p I), ist, wie er uns von Bloomfield (Z D M G XXXV) herausgegeben, übersetzt und erläutert vorliegt eine tüchtige leistung, mit der man jederzeit zu rechnen hat Aber gerade darum kann es jedem, der mit diesem werken zu thun hat, nur willkommen sein und wird von niemandem, gewiss auch nicht vom herrn verfasser selbst, missverstanden werden, wenn ich an die er stelle zunächst einige fehler verzeichne, die sich leider dort eingeschlichen haben besonders bei citaten, die ich in den „Berichtigungen und Nachträge zu Grhyasamgrahapariṣiṣṭa S 537 ff“ 1 c p 788 nicht verbessert finde und die dem leser die controle ziemlich erschweren dürften

pg 535 zeile 10: „G II, 87 = h II 2, 4“ (s auch p 584 anmerk 3 und im stellenverz zum hpr p 587) st. = 1, 2, 1 — p 549¹ (d h anmerk 3) „Ḥākh Gr I, 21“ st 1, 20 — 550¹ „Gobh II, 1 2“ st. 3 1, 2. — 550¹ „Gobh Gr I, 9, 6“ st 1 9 9 — 551¹ „Gobh Gr 1 9, 1“

st 1, 1, 9, *ibid* „cf II, 1, 11“ st. wohl 2 1, 12, resp 1, 3, 1 — 557¹ „Gobh 1, 1, 10“ st. wohl 1, 1, 9, resp 10 (aber auch hier vermag ich „Raghunandana's smṛitattva“ nicht zu entdecken) — 558 ff² „Gṣgr I, 91“ st I, 92 — 561² „Gobh Gr I, 2, 23“ st 1, 1, 23, *ibid* „Ind Stud A, 119“ st XV, 119 — 564⁶ „Aṣv Gr 1, 15“ st 1, 14 resp 1, 14, 4 — 566⁴ „Gobh III, 7, 6“ st. 3 6 7, *ibid* „Gobh Gr III, 7, 3“ st 3, 2, 36 — 567¹ „Pir Gr I, 8, 15“? (Pir Gr, ? die falsche zahl offenbar durch das danebenstehende citat „Karmapr I 8, 15“ verursacht) — 567² „Gobh I, 7, 25“ st. 1, 7, 24 — 571² „Gobh Gr I, 1, 16“ st. 1, 1, 6 — 581² ob das citat „Karmapr III, 7, 3—4“ richtig? — 583¹ „Aṣv Gr II, 3, 4“ st. wohl 1, 2, 1 Die verzeichnisse der „stellen aus Gobh und dem Kpr“ sind augenscheinlich nach den ihnen vorausgehenden citaten angefertigt, daher kehren in ihnen dieselben fehler wieder — In sachlicher beziehung werde ich in den erluterungen zur übersetzung hie und da einen punkt zu berühren haben, hier sei mir nur eine bemerkung gestattet, für die ich dort keinen platz finde und auf die ich ausserdem bald w u zurückverweisen muss Die wie es scheint im anchluss an T gegebene erklärung 2 91 „(denen soll man auch nachkommen)“ ist meiner ansicht nach nicht zutreffend Der Gṣgr will offenbar nichts anderes aussagen als was Kpr 1, 3 3 steht *yan nā mnātām svaśākhāyām paroktam avirodhi ca | vid vadbhis tad anus(theyam agnihotrādikārmavat* || Darnach darf man in dem genannten falle nur das entlehnen was nicht im widerspruch zur eigenen schule steht (*avirodhi ca*) und das sind eben solche „bestimmungen die allen gemeinsam sind“ (Bl I c) somit hat der 2 halbhloka im Gṣgr explicative bedeutung also ist 2 91 zu übers „was in den eigenen gesetzbüchern nicht angegeben ist das verrichte man nach fremden lehrbüchern“ (Bl) „nämlich (khalu = und zwar, cf h I p XXI, bei Bl kommt es nicht zur perception) die specialitäten die allen gemeinsam sind“ etc durch diese fassung ist schärfer präcisirt und eingeschränkt was entlehnt werden darf (vg) zu dieser frage auch unsere *cumma* zu tr 1 4 4)

Was ich nun zur charakteristik des Gsgr über sein verhältniss zu Gobh, resp zum Kpr, über seine composition und über sein alter vorbringe, dient zugleich theils zu weiterer begründung, theils zur modificirung, theils zur berichtigung dessen, was Bloomfield in seiner einleitung darüber sagt. Nach Bloomf und den comm ist der Gsgr „eine ergänzung zu Gobhila“ und dass er so, wie er, uns vorliegt, es selbst sein will, geht aus 1, 18 ff u 2, 94 ff hervor. Dass er aber im grunde das nicht ist, vielmehr eine art appendix zur grhyaliteratur überhaupt, das beweist seine ganze anlage und sein inhalt. Wie es mit der „ergänzung“ steht, hat schon BL in's richtige licht gestellt, über sein verhältniss zu Gobh ist aber noch folgendes zu sagen. Wäre er nämlich in ausschliesslicher anlehnung an G entstanden, so müsste er

1) auch die reihenfolge der stoffanordnung desselben einhalten. Nun kann ja zwar im Gsgr durch das bestreben, allgemein gültiges zusammenzufassen, was im G nur gelegentlich bei dieser und jener handlung erwähnt ist, nichtsdestoweniger aber auch bei anderen anwendung findet, mancherlei verrückt worden sein und unzweifelhaft ist es geschehen, dennoch aber müsste der rothe faden der gleichen reihenfolge der bei G uns entgegentretenden und im Gsgr besprochenen punkte überall deutlich wahrnehmbar sein. Dass dem nicht so ist, davon kann sich der leser schon durch die tabelle der „stellen aus Gobh“ (p 585 ff) überzeugen. Wenn demnach unser Gsgr die einzelnen verordnungen für die häuslichen opferhandlungen schritt für schritt (kramaças 1 31, „was freilich nicht immer wörtlich zu nehmen ist. Bl) durchgehen will, so beweist das nur, entweder dass er das häusliche ritual überhaupt und nicht bloss das einer speciellen schule im auge hat, wobei zu beachten, dass er l c bloss grhyakarmasu sarvesu sagt und weder hier, noch unmittelbar vor- oder nachher Gobh's erwähnung thut, oder aber dass wenn man die beziehung ausschliesslich auf G nicht fallen lassen will diese stelle zu den späteren zusetzen gehört, die zum grundbestandtheil des Gsgr nicht stimmen.

2) müsste er in sachlicher beziehung sich streng auf G beschränken. Dass er das nicht thut, zeigen stellen wie 1, 62—64, die an A 1, 23 oder überhaupt an das *çrauta* anknüpft, 1, 76 „die zeit der ertheilung“ = Ç 1, 1, 4, 2, 21 — 22 = A' 1, 5 5 2, 36—37 gegenüber A' 1, 6. Auch sonst streift er nicht selten punkte, die mehr an das *çrauta*, als an das *gṛhya* sich anlehnen und auf die er, wenn man annimmt, dass er überall nur vom *gṛhya* ausging, wohl nur von A, P und Ç aus, die wiederholt (cf 7 b A' 1, 9, 4 P 1, 1, 4, Ç 1, 1, 13) ausdrücklich auf ihre *çrauta* verweisen, gerathen konnte da Gobh. ihm keine veranlassung dazu gab sofern derselbe zwar selbstverständlich das *çrauta* auch voraussetzt, aber sich nirgends direct darauf beruft, die andeutungen, die er macht, beziehen sich einerseits auf dinge ganz nebensächlicher natur, andererseits auf solche, die der Gsgr eben gerade nicht bespricht. Weiter zeigen sich nun auch stücke, für welche sich in Gobh. keine anhaltspunkte finden lassen und die mit dem zweck, den sich unser werkchen setzt (1, 33 ff.), so gut wie gar nichts zu thun haben (vgl z b 1, 1—33 59—62). Ferner lassen sich in den meisten fällen die anhaltspunkte für die auseinandersetzungen des Gsgr eben so leicht aus den anderen uns bekannten *gṛhyasūtras* gewinnen wie aus Gobh., kommt es ihm in erster linie doch nur auf gewisse „stichworte“ an die ihm in ganz äußerlicher weise veranlassung zu erläuterungen geben und die wenn auch nicht immer dem ausdrücke so doch der sache nach wohl durchweg in allen schulen gäng und gäbe waren¹⁾. Bei der erklärung die er sog „stichworte“ geht es freilich nicht immer ohne widersprüche gegen eine einzelschule ab aber auch, wie ich glaube, nicht ohne gegen Gobh., was eine specialuntersuchung klar legen könnte. Nun lässt sich freilich nicht leugnen, dass uns im Gsgr auch eine reihe von term. techn. und sonstigen punkten begegnen,

1) Man lasse sich hierbei nicht irre machen durch den umstand dass Bloomf. vielfach neben G die übrigen *gṛhyas* nicht angibt, wo es hätte geschehen können von dem Gesichtspunkte aus dass Gobh. überall im vordergrunde steht hatte er ein recht das zu unterlassen.

die er offenbar nur Gobh entnommen hat bedenkt man jedoch einerseits, dass er sich nicht gescheut stücke auch aus anderen literaturwerken aufzunehmen und andererseits dass es noch andere grhyasutren gibt, die uns nicht näher bekannt sind, ihm jedoch kaum entgangen sein dürften so entfällt vielleicht ein theil von dem was wir aus G abzuleiten geneigt sind noch auf diese, so dass also der bruchtheil des ausschliesslich auf Gobh bezüglichen bedeutend zusammenschrumpfen würde. Striche man überhaupt nur wenige stellen so könnten wir ihn mit dem gleichen recht für die exegese eines A od P wie für die des G nutzbar machen ja selbst ohne streichung dürfte das kaum weniger gestattet sein als wenn z b N der comm des Ç sich ebenso auf den Apr beruft wie N, der comm. des Gobh (vgl w u). Sollte endlich nicht auch schon der name grhyasamgraha einen fingerzeig geben dass man es hier nicht mit einer schrittweisen (kramas) erklärungs sondern mit einer compendienartigen zusammenfassung und zwar nicht bloss des G sondern der grhya überhaupt zu thun hat?

Da nun unser Gagr 1) dem grhya nicht zugehöriges 2) den grhyasūtra jeder schule zukommendes 3) nur anderen grhyas und 4) nur Gobh entstammendes aufgenommen da er ferner seiner ganzen anlage und composition nach durchaus nicht den eindruck macht als ob er aus einem guss hervorgegangen (vgl wie sonst so auch hier Bl) so lässt sich folgende betrachtung daran knüpfen der ursprüngliche Gagr enthielt bestimmungen wie sie in ihren grundzügen gemeinut aller waren von einzelschulen wurde dann der- selbe allmählig vervollständigt (cf die punkte zu deren behandlung Gobh nicht angeregt haben kann) resp modificirt (daher auch einige widersprüche gegenüber G) schliesslich von der samaveda schule so zu sagen in be schlag genommen durch übermalige zusätze und schärfere anlehnung an Gobh (vgl 2 94 u 82 ff wo das obenanstellen der samansänger significant ist) von da aus war sodann nur ein kleiner schritt, das ganz dem sohne Gobh's zuzu schreiben (1 18 ff 2 1))

Dass aber nicht dieser der verfasser, der Gsgr, wie er uns vorliegt, vielmehr ein modernes erzeugniss ist, dafür glaube ich einen schlagenden beweis liefern zu können. Nur kennt ihn weder dem namen nach, noch citirt er ihn. Nur zwei stellen Gsgr 2, 60 zu Gobh 3, 8, 3 und Gsgr 2, 18 20 zu G 3 4, 6 habe ich bei ihm entdecken können, wobei ich nicht zweifle, dass eben diese entweder dem urgrhyasamgraha angehört haben, oder später aus einem anderen werke in unseren Gsgr hineingekommen sind. denn sonst hätte bei letzterer stelle N weder den zwischenliegenden vers 19 des Gsgr noch auch den vorhergehenden v 17, der ihm zur erklärung von G 3 4, 6 hätte besonders willkommen sein müssen, weggelassen, und bezüglich der ersteren beachte, dass sie schon Kpr 3 6 5 vorausgesetzt wird. Sollte mir noch hier und da ein citat entgangen sein, das gleich einer stelle in unserem Gsgr wäre, so liegt das verhältniss bei einem solchen wohl kaum anders, als bei den beiden angeführten. Bedenkt man nun, — denn es kommt ganz auf den character zweier schriftstücke an, wenn das ignoirtwerden des einen durch das andere ein beweis für die nichtexistenz des anderen sein soll, — wie gern N citirt um seine erklärungen auf autoritäten zu stützen (so sehr häufig den Kpr Manu u. a.) so dürfte einem allzuviel zugemuthet werden zu glauben, dass er unseren Gsgr, der nach 2, 82 ff der sāmavedaschule angehören und sogar vom sohne Gobh s verfasst sein will und also eine bedeutende autorität beansprucht nicht gekannt, falls derselbe zu seiner zeit existirt hätte, dass er ihn absichtlich ignoirt hätte, daran darf nicht einmal gedacht werden. So scheint mir denn festzustehen 1) dass unser Gsgr nicht dem sohne Gobh s zugeschrieben werden darf 2) dass er zu N s zeit der sāmavedaschule noch nicht als autoritatives buch zugehört hat und somit in dieser form auch noch nicht existirt haben kann, 3) dass er demnach ein sehr viel jüngeres erzeugniss ist als der Kpr (gegen Bl). Durch das absolute schweigen N s wird aber nun weiter fraglich ob überhaupt auch schon der grundbestandtheil unseres Gsgr zu seiner zeit vorhanden war, denn soviel mir bekannt,

ist ein *grhyasamgraha* nie einer anderen schule zugeschrieben worden, was also eventuell ein grund für N hätte sein können ihn zu ignoriren, wobei jedoch noch bemerkt zu werden verdient, dass die *comm* in der regel nicht allzu skrupulös zu verfahren pflegen, wenn sie zur bekräftigung ihrer ansichten fremden büchern etwas zu entnehmen die gelegenheit haben (vgl p 7) Und was hätte ihm dieser grundbestandtheil nicht alles bieten können und unverzeihlich müsste es vom indischen standpunkt aus erscheinen, dass er keinen gebrauch davon gemacht, falls er hiervon kennniss gehabt hätte Ich entschliesse mich daher zu der ansicht, dass zu N's zeit überhaupt noch nichts vom *Gsgr* als einem besonderen werke existirt hat Wenn andere commentatoren ihn anziehen, so beweist das nur, dass sie eben jünger als N sind Unter denselben citirt ihn nun auch T mit grossem respect und stets als massgebende autorität. Das aber erklärt sich leicht aus dem umstande, dass der *Gsgr* als vom sohne G's herrührend betrachtet wurde, was zugleich zu seiner raschen verbreitung beigetragen Aus den vielen versen, die wir bei T als citate aus verschiedenen *smrti*-werken finden, ist weiter ersichtlich, dass eine ganze reihe ähnlicher werke wie unser *Gsgr* bestanden und eine speciellere untersuchung dürfte vielleicht ergeben, dass unser *Gsgr* ein blosses compilationswerk aus solchen ist und zwar, wie gesagt, ein recht junges (cf zum „compilatorischen character“ auch Bloomf p 535 und die tabelle 587 ff, ob am ende *padmayoni* 1, 1 u 19, nach T und dem *nWb* beiname *brahman*?, nicht ein mann ist, dem die verfasserschaft von 1, 1—33* mit ausschluss weniger eingeschalteter stellen wie 1, 18^b—19* zugeschrieben werden darf?)

Als compilationswerk kann der *Gsgr* sehr wohl einen historischen process durchgemacht haben, so ungefähr, wie ich ihn oben angedeutet habe Es lässt sich aber, und das muss schon der vollständigkeit halber noch gesagt werden, auch ein anderer weg der entstehung denken nämlich der, dass der *Gsgr* so, wie wir ihn jetzt haben, auf einmal und dann natürlich von einem *sāma*-edisten zusammengestellt worden Nur müsste man dann von der begabung und bildung des compilers eine

herzlich geringe meinung haben, denn plan- und kritikloser hätte er in bezug auf auswahl- und anordnung seines stoffes G gegenüber kaum verfahren können. Unter dieser voraussetzung wären dann auch „die zahlreichen und manchmal recht eigenthümlichen verstösse gegen die regeln der grammatik“ (Bl p 536 ff) erklärlich, sofern sie eben von einem grammatisch und metrisch ganz ungeschulten manne herrühren. Ein ähnliches beispiel haben wir an dem commentator des Mbr (cf h 1 p VI). An der existenz solcher ungeschulten leute der wissenschaft dürfen wir also nicht zweifeln. Ob nun aber ein verfaßter für unseren Gsgr zu postuliren, lasse ich nach dem oben entwickelten dahingestellt. bezüglich der sache bleibt in beiden fällen das gleiche verhältniss zu Gobh.

Der Karmapradīpa ist mir bekannt nach zwei mss a) cod Wils 465 der Bibl Bodl (s Auftr s catal codd mss etc), schön und deutlich geschrieben aber recht fehlerhaft und uncorrecte Samvat 1659. Unterschrift varṣe varṣakhaṇuddhapaurṇamīsyā rivivāsare lkhītam paramānandena kāṣyam (kāṣy^o geschr) ṣṛivīṣṇanītharīyadhānyām (cf h 1 p II). b) Chmib 106 (s Web verz 326) ursprünglich wenig correct aber sehr gut verbessert vom anfang bis über die mitte hinaus, von da an nehmen die verbesserungen ab und werden je näher dem ende zur desto flüchtiger und seltener. Samvat 1716. Ueberschrift om namaḥ sāmavedīya || om. Unterschrift kaṣimadhya etc. s bei Web (cf h 1 p II). Ferner kenne ich ihn aus den citaten bei N und T, die sehr zahlreich sind (die summe derselben bei T wiederholungen selbstverständlich nur einfach gerechnet macht nahezu die hülfe unseres ganzen Kpr aus). Zu bemerken ist, dass die lesarten dieser citate oft und stark von einander abweichen was, da die annahme corrupter überlieferung zur erklärang nicht entfernt ausreichen würde auf verschiedene relationen schliessen lässt. Wenn wie aus dem einleitungsvers 1 1 1 athā to gobhuloktānam anyesam ca va karmanam | āspastanāṃ vidhim samyag darṣayīsyepṛadīpavat || hervorgeht der Kpr nicht bloss die von Gobh ausdrücklich behandelten regeln sondern auch jene anderen

pradīpavat (welcher ausdrück wohl veranlassung zu seiner benennung gegeben hat) durchgehen will, die nicht klar vor augen liegen, d. h. bei Gobh gar nicht vorkommen so müssen wir da es in letzterem fall nur schwache grenzen für die auswahl des stoffes gibt von vorne herein vermuthen, dass er in der smṛtiliteratur reichlich geerntet was denn auch sein inhalt bestätigt. Seinem character nach ist er daher auch nichts anderes als ein grhyasamgraha doch steht ihm Gobh entschieden im vordergrunde und auch in der stoffanordnung lehnt er sich weit stärker an Gobh an als der Gsgr, so dass das kramaças (Gsgr I 34) auf ihn in viel höherem grade passen wurde als auf jenen (vgl. bes. I 1 ff. 8 9 2 7 8 3 6—10). Dieser umstand neben dem anderen dass Gobh öfters (cf. I 1 1, 3 7, 6) erwähnt wird hat ihm wohl auch den von zweiter hand herrührenden titel bei Ch 106 samavede gobhīlasūtraṇi¹ eingebracht nach welchem Gobh womöglich selbst der verfasser wäre. Aus dem gleichen grunde mag der Kpr auch kurzweg grhyāntaram (so wohl des Gobh) heissen. Sonst und für gewöhnlich wird er Kātyāyana (cf. zu Kātyāyana's smṛtiśāstram und smṛtisamhitā Web. Ind. St. I 58 vgl. mit 239 anmerk. u. Lg² 93) zugeschrieben wozu aber kaum eine andere veranlassung gegeben war als dass dieser name mehrfach im Kpr vorkommt (2 7 7 9 4 u. 8) jedoch nur als citat (iti Kātyāyano bravīt u. dem ähnl.) das als solches gerade gegen dessen autorschaft spricht. Unsere comm. citiren unseren Kpr häufig auch als grhyāntaram, ob aber beide durchweg identisch sind bedarf eines specialnachweises. Es ist nämlich bemerkenswerth dass sie bald „Kpr“ bald „Kātyāyana“ bald „grhyāntaram“ bald bloss „tathā co ktaṃ“ (u. dem ähnl.) citiren (T. einmal p. 122 auch „prapñvapariśiṣṭam“ = Kpr 2 4 9 nach dem cod. Wils. Ch. 106 hat den vers., der sich in modificirter form bei T. zweimal zeigt und bei Wils. ein späteres einschubsel sein dürfte nicht). Fast alle diese citate lassen sich in unserem Kpr nachweisen manchmal aber weder die mit „tathā co ktaṃ“ noch die mit „grhyānt“ noch die mit Kāty“ noch auch selbst die mit

„Kpr“ eingeleiteten Daraus darf man den schluss ziehen, dass unser Kpr unvollständig ist¹⁾, sodann aber auch wohl den, dass er ein conglomerat aus „Kāty“ etc bildet und der name Karmapradīpa mit dem einleitungsvers 1, 1, 1 (s o) selbst erst auftauchte, als das ganze werk eine gewisse abrundung erhalten hatte Ich erwähne, hiebei dass z b fast sämtliche citate mit „grhyāntaram“ und „uktam“ nur im dritten prapāthaka unseres Kpr enthalten sind, sollte das etwa zufall sein? Dass jedoch der Kpr verhältnissmässig alt ist und in der commentarliteratur keine geringe rolle spielt, das beweist die grosse achtung, die unsere comm ihm entgegenbringen, er ist für N ebenso unbedingte autorität wie für T Was aber seine entstehungsgeschichte anlangt, so mag sie der des Ggr ganz analog gewesen sein²⁾

Fragen wir nun, — und gerade im hinhlick auf diese frage war ich zu den bisherigen eingehenden auseinandersetzungen genöthigt — welche bedeutung der Ggr und Kpr, diese beiden der smytiliteratur zuzuzahlenden werken, für uns zur erklärang Gobh s haben so muss ich bekennen leider, eine sehr geringe Was nach Web Lg² 206 Açarka der commentator des Kpr, zur charakteristik der grhyasūtra und dharmasāstra bemerkt, dass ihr unterschied eben der sei dass die ersteren sich auf die verschiedenheiten der einzelnen schulen beschränken, im dharmasāstra dagegen die allen gemeinsamen verpflichtungen und bestimmungen niedergelegt seien, das findet zu einem grossen theil seine anwendung auch auf unsere werke in ihrem verhältniss zu Gobh So tragen

1) „Die vergleichung mit dem auf der Königl Bibl zu Paris befindlichen Karmapradīpa (D 170) ergibt“ (für Ch 106 also auch für Wils 460) „eine lücke am ende“ bemerkt u. a auf dem deckblatt zu Ch 106 ein gelehrter der seinen namen in abbreviatur darunter setzt

2) Der Kpr ist in Indien auch gedruckt (s Web Ind. St I 58 vgl mit p 239 anmerk und Bloomf p 535 anmerk) in Europa aber schwer aufzutreiben, mein buchhändler hat mir kein exemplar beschaffen können Eine neue in europäischer weise vorgenommene ausgabe nebst übersetzung wäre sehr nothwendig und höchst dankenswerth

sie denn zur allgemeinen orientirung nicht wenig bei und wer eine systematische zusammenstellung des ghyarituals geben will, kann ihrer nicht entrathen, für die speciellere exegeſe eines sūtra aber werfen sie so gut wie nichts ab. Vielmehr schaden sie oft, weil sie eben häufig von anderwärts dinge zusammenbringen, die Gobh mit keiner silbe andeutet und von denen er vielleicht nicht einmal etwas gewusst hat, ja die sogar im widerspruch zu ihm stehen können. Nun verhält es sich ja freilich so, dass zu seiner erklärang im allgemeinen Gobh allein nicht genügt und dass, selbst wenn uns die gesammte sāmavedaliteratur zur verfügung stünde, noch viele dunkle punkte bei ihm nachblieben, die durch werke anderer schulen erhellt werden müssen, so dass also ergänzungen von auswärts geradezu ein postulat sind, es fragt sich aber, ob und wie weit solche ergänzungen für die details berechtigt sind. Und stellen nun auch Gagr und Kpr, wie wir oben p. 4 gesehen haben, bezüglich des maasses und der beschaffenheit von entlehnungen grundsätze auf so sind dieselben doch so dehnbar, dass mit ihrer hülfe überall und in bedeutendem umfange gegen den autor gesündigt werden kann, denn wie viele ceremonien, die sich bei Gobh gar nicht finden und auch nicht vorausgesetzt werden, wie viele details bei besprochenen handlungen könnten nicht auf sie hin hineingezogen werden, die Gobh sicherlich nicht im auge gehabt und die zweifelsohne der sāmavedaschule fremd waren, schon weil die entsprechenden sprüche in dem cult der letzteren keine rolle gespielt haben! Wollen wir aber solche grundsätze auch gut heissen, so wissen wir doch, dass es nicht indische art ist, bei der anwendung derselben allzu vorsichtig zu verfahren und so werden wir denn auch unserem Gagr und Kpr kein unrecht thun wenn wir ihnen stets und überall mit kritik, um nicht zu sagen mit misstrauen begegnen. Dazu wird man noch durch einen weiteren umstand gedrängt. Es zeigen nämlich an ere beiden werke nicht bloss die tendenz, allgemein zu orientiren sondern sie wollen zugleich Gobh im einzelnen interpretiren und dieses bestreben spielt

eine solche rolle bei ihnen, dass wir sie füglich auch als metrisch abgefasste commentare characterisiren könnten. Nun aber bringt es schon die metrik mit sich, dass oft worte und wendungen gebraucht und wörtchen eingeschmuggelt werden, die für den sinn eines sutra recht verhängnissvoll werden können. So komme ich denn zu dem schluss, dass der Gsgr und Kpr ungeeignet für die erklärang G s sind. Ist es daher schon misslich, sie bloss zur bestätigung dessen, was man gefunden, anzuziehen, so ist es ganz verwerflich, auf sie bei der einzelinterpretation etwas zu basiren. Dieses letzteren fehlerhaften verfahrens machen sich unsere comm. vielfach schuldig, obwohl sie sich den schein geben, als ob sie ihre citate aus den genannten und auch anderen werken bloss zur bekräftigung ihrer exegeſe vorbrächten, denn man begegnet bei ihnen häufig kurzen und langen auseinandersetzungen, zu denen sie sich durch den sūtratext veranlasst fühlen, die aber sichtlich lediglich im hinhlick auf das am schluss einer solchen exegetischen begründung angeführte citat gegeben sind. Kein wunder dass wir dann eine unter- und keine auslegung erhalten!

2 Nārayana und Tarkālāṅkāra

Unsere wichtigsten und ich möchte fast sagen, einzigen hilfsmittel für das tiefero verständniss Gobh's sind die in prosa abgefassten commentare, hier also zunächst

Nārayana (vgl auch h 1 p II) der in der commentarliteratur, schon weil er noch nicht den Gsgr kennt ein bedeutendes alter beanspruchen darf. Er verdient in der that grosse anerkennung. Er ist recht gründlich, ohne breit-spurig zu werden. Seine exegetischen grundsätze, von denen er sich leiten lässt sind im allgemeinen sehr richtig, obwohl er in der handhabung derselben so wenig seinen indischen standpunkt verleugnet wie andere indier. Immerhin aber ist er viel kritischer und nüchterner als z b Raghunandana, so weit ich aus dem was T von ihm anführt, schliessen kann. Dabei bleibt freilich die frage offen in welchem grade er

selbständig ist. Er hat mehrere Vorgänger gehabt wie er selbst solche wiederholt citirt, unter anderen das sog bhāṭṭabhāṣya oder bhāṣya. Dieses zieht nun auch T nicht selten an und diese citate stimmen dann fast immer wörtlich mit der betreffenden erklärungs N s überein so dass letzterer es also höchst wahrscheinlich auch so gemacht wie die indischen commentatoren allgemein zu thun pflegen sie führen hier und da ihre quellen an häufig oder meistens aber nicht ohne sie darum weniger bis zur wörtlichkeit auszuschreiben (vgl hierzu auch Old I c p 6). So verfährt T mit N und so mag dieser sich das bhāṭṭabhāṣya u. a. zu nutze gemacht haben. Den noch ist nur zu bedauern dass statt T s comm der zu weit-schweifig angelegt ist der mit viel indischer weisheit viel un-nützes bringt ohne dass solches an sich werthlos wäre nicht der so massvoll und ziemlich kritisch nüchtern gehaltene comm des N gedruckt ist. Ihn jetzt noch herauszugeben lohnt sich nicht mehr, da ihn T ganz aufgesogen hat.

Tarkatānāṣaṇa bairati nämlich von anfang bis zu ende ganz und gar auf N. Er citirt auch diesen nicht selten sogar mit unseren anführungszeichen freilich gewöhnlich nur dann wenn er gegen ihn polemisiert, wobei es sich in der regel um ganz minutiöse dinge handelt die mit dem textinhalt des Gobh kaum etwas zu thun haben in hundert fällen aber über-geht er ihn mit stillschweigen ohne ihn darum weniger getreu copirt zu haben. Ganze seiten kann man davon nachweisen meistens aber paraphrasirt er die ausführungen N s mehr oder weniger stark die jedoch dadurch für gewöhnlich eher ver-dunkelt als geklärt werden. N gegenüber nimmt sich seine interpretation aus wie ein — ut venia verbo! — grobartiges geselwätz. Nichtsdestoweniger ist T s comm ungemein werthvoll, weil in ihm wie es scheint alle einschlägigen quellen die dem verfaßer reichlich zu gebote standen wie ausser N das bhāṭṭabhāṣya Raghunandana u. v. a mit immer-hin leillichem kritischem verständnis verarbeitet sind wo-durch er so reichhaltig geworden dass er im grunde alle früheren commentare überflüssig macht. So bildet er denn

auch für meine übersetzung das erste und wichtigste hilfsmittel

Sind wir also, da der Gsg. und Kpr. für die speciellere exegetische unbrauchbar sind, vorzugsweise auf die prosaisch abgefasste commentarliteratur beschränkt, so fragt es sich nun weiter, in welchem grade unsere interpretation des Gobhla-gṛhya von der indischen gelehrten abhängig gemacht werden soll. Die frage darf gestellt werden, auch wenn man von vorne herein zugeben muss, dass sie völlig abgegrenzt nicht beantwortet werden kann. Eine weitere bedeutung hat sie im hinhlick auf die gṛhyacommentarliteratur überhaupt, denn was in dieser beziehung von einem theil derselben gilt, findet seine anwendung auch auf den anderen. Trügen mich meine beobachtungen nicht, so geht die ansicht der europäischen sanskritisten dahin, dass die indischen commentatoren bei der vedentinterpretation höchstens so zu sagen mitberathende stimme haben, dass sie dagegen völlig entscheidend sind auf dem gebiete des rituals und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelfall. Uns interessiert hier nur das ritual. Indem ich vom granta absehe, eine ausserung darüber anderen überlassend, kann ich nun bezüglich des gṛhya einige bedenken nicht unterdrücken. Achten wir nämlich darauf, auf welchem wege die indischen commentatoren zu ihren resultaten kommen, so bemerken wir,

schriftlichen überlieferung nicht kann, so bleibt als massstab hierfür nur die mündliche tradition. So hat denn diese das entscheidende wort in jenem punkte erhalten und wir haben darin den indern zu folgen, eben weil sie in der tradition leben. Und dennoch fragt es sich, ob das so unbedingt zu geschehen hat. Ich glaube nicht, dass wir verpflichtet sind, ohne weiteres mit einem ja darauf zu antworten. Wer bürgt uns dafür, dass die vielgerühmte indische tradition überall und zu allen zeiten trotz vieler tiefeingreifender ereignisse und trotz des sonst so beweglichen geistes des inders eine so feste geblieben, dass sie nie risse und locher bekommen hat oder dass sie wenigstens nicht, um bildlich weiter zu reden, fadenscheinig geworden? Wer bürgt auch dafür, dass der heutige sāmavedist kein haarbreit von dem häuslichen cult gewichen, wie ihn Gobh beschreibt und voraussetzt? Doch will ich auf diese fragen hier kein gewicht legen, vielmehr ohne bedenken zugeben, dass die tradition in der hauptsache recht hat, nicht aber ausnahmslos in nehmungen, die übrigens dem indern, der auf dem gebiet des rituals im grunde nebensächliches nicht kennt, auch hauptsache sind und zwar deswegen nicht, weil wir in der commentarliteratur zahlreichen widersprüchen, unsicherheiten und offenbarem nichtwissen begegnen, wo bleibt also da die zuverlässige lebendige tradition? So behalten wir denn die freiheit der entscheidung auch in sachlicher hinsicht 1) da wo die *com* im gleichen fall in ihren ansichten auseinandergehen und sich gegenseitig bekämpfen so dass wir dem einen von ihnen bestimmen können, oder sie alle insgesamt verwerfen und dafür neues oder auch nichts einsetzen dürfen, 2) da wo sie verschiedene möglichkeiten zulassen, ohne selbst zu einer sicheren entscheidung zu kommen 3) da wo sie eine erörterung mit *tulatrā bhavānto bhūmidevāḥ pramāṇāni* schließen einem satze der da besagt, dass die brahmanen in der betreffend n frage autorität sind und demnach zu entscheiden haben. Aus der art der verwendung dieses satzes aber sieht man, dass er im munde der commentatoren gar keinen realen hintergrund hat und zur bloßen phrase herabsinkt, nichts

anderes ausdrückend, als dass die comm eben selbst rathlos sind. Und wonach sollen denn schliesslich die „erdengötter“ entscheiden, wenn die comm selbst, von denen man es doch vor allem verlangen könnte, nichts bestimmtes zu sagen wissen? So bildet der satz eine bequemlichkeitsformel, um so zu sagen mit anstand der beantwortung einer offenen frage rechtzeitig aus dem wege gehen zu können. Er mag ursprünglich seine ernste bedeutung gehabt haben aber kaum mehr bei N, geschweige denn bei T, der sehr viel häufiger und in bequemerer manier gebrauch davon macht. Uebrigens handelt es sich bei diesem dritten fall, der sich nach dem gesagten mit dem zweiten berührt, meistens um minutiöse dinge, die zur erklär-
 rung der in rede stehenden sache bei Gobbs so gut wie nichts mehr beitragen. Zu den drei fällen kommt aber noch ein weiteres. Es fällt nämlich auf, wie verhältnissmässig selten die comm gegenüber dem verfahren, aus der literatur ihre erklärungen zu begründen, auf die praxis ihrer schule sich berufen, denn da sie letzteres überhaupt thun, so fällt es eben auf, dass es nur ab und zu geschieht. Das kann verschiedene gründe haben, es mögen hauptsächlich folgende sein: sie unterlassen es, weil 1) literatur und praxis übereinstimmen, 2) letztere mit ersterer im widerspruche steht, 3) letztere die erstere nicht bestätigen kann weil überhaupt nicht vorhanden. Nach dem ersten punkte genügt die theoretische begründung unter voraussetzung dass die praxis selbstverständlich damit harmonirt, nach dem zweiten wird in der überzeugung, dass theorie und praxis sich nicht widersprechen, das abweichende der letzteren aus ehrfurcht vor der geheiligten schrift in der weise ausgeglichen, dass man in der schrift dasselbe ausgesagt findet, was in praxi geübt wird wobei eine berufung auf letztere stattfindet, doch auch unterlassen werden kann, nach dem dritten müssen sie schweigen, weil sie zur bekräftigung der theorie aus der praxis nichts anführen können. Da nun für uns, die wir in die praxis nicht eingeweiht sind und eben desswegen keine controle über die comm ausüben können, alle drei punkte zusammenfallen, sofern wir glauben gemacht wer-

den, die praxis, die ihrerseits wieder eng mit der lebendigen tradition verknüpft ist, befinde sich stets in schönstem einklang mit der literatur und den daran sich schliessenden theoretischen auseinandersetzungen der comm, so gewinnen die letzteren uns gegenüber durch das verschweigen der einen seite gewaltig an macht, zumal sie sich dabei noch den schein der wissenschaftlichkeit erwerben. Und doch haben wir allen grund, ihnen gegenüber stets auf der hut zu sein, und zwar schon desswegen, weil in ihren frommen seelen die überzeugung schlummert, dass literatur und praxis sich in übereinstimmung befinden müssen, ergibt es ihnen doch nicht anders als etwa einem christlichen *wise man*, der ebenfalls ein erstarrtes gesicht bei der bemerkung zeigen würde, es könnte einst das, wovon er glaubt, dass es von jeher so gewesen, auch eine etwas andere form gehabt haben. Und betreffs des grhyarituals dürfen wir kecklich behaupten, dass es dem wandel und wechsel nicht wenig unterworfen war, denn die in dem grhya niedergelegten institutionen sind im grossen und ganzen nie so streng bindend gewesen, als die gesetze des *śrauta*, wesshalb man in den grhya auch häufig der bemerkung begegnet, man könne so oder so handeln oder das ganze auch unter umständen weglassen. Sind so schon im autoritativen grhyasutra einer schule anhaltspunkte zu mancherlei weiteren modificationen gegeben, so sind letztere im laufe der jahrhunderte, ja jahrtausende zweifelsohne auch eingetreten und gewiss mehr als wir vermuthen, wie also mag die praxis der späteren zeiten ohne weiteres massgebend für das sein, was Gobh meint und will? Schon G führt gelegentlich verschiedene ansichten und handlungen an, denen er nicht beizustimmen vermag, und ich werde weiter unten zu zeigen suchen, dass die vertreter derselben leute sind, die der gleichen schule angehören wie er, welche divergenzen mögen erst später eingetreten sein! Es ist sehr beachtenswerth, was Monier Williams in seinem höchst interessanten vortrag „The place which the Rig-veda occupies in the Sandhya, and other Daily Religious Services, of the Hindus“ (s Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congress

zu Berlin 1891 Th II Abhandl u Vorträge 2 Hälfte Berl 1882*) bezüglich der in rede stehenden ceremonie p 158 anmerk sagt dass zwar „there are many strict Rig-vedi Brahmans who go through the whole Sandhyā Brahmayañña and Tarpana services as described in the present paper“, dass aber immerhin auch „variations occur in different parts of India“ und dass „abbreviated forms are used by persons engaged in secular pursuits“ Kommen so innerhalb einer schule schon bei der wichtigsten aller wichtigen ceremonien „variations“ vor wie viel mehr mögen sie bei anderen blutlichen cultushandlungen auftreten! Es ist sehr zu bedauern, dass wir nicht mehr solcher ausführlicher zugleich auf autopie gegründeter beschreibungen von einzelnen ceremonien haben die comm wurden dann auch ihren letzten und einzigen vorzug einbüssen. Noch aber sind wir mit unseren fragen nicht zu ende. Man kann nämlich schliesslich auch noch die aufwerfen ob denn wirklich jeder inder der uns einen commentar liefert, nun auch selbst in der lebendigen tradition seiner engeren schule gestanden oder steht und ob er somit auf dieselbe sich zu berufen ein recht hat? Schreibt nicht mancher seinen vorgänger einfach aus (vgl o p 15) dies und jenes neue hinzubringend von dem er behauptet es sei eine eigenthümlichkeit seiner schule während es einzig und allein seinem theoretischen raisonnement sein da sein verdankt? Ich muss gestehen dass mich T sehr stutzig gemacht hat. Welchen werth hat z b der schlusssatz p 61 sa khalv ayam uditahomo nyasmāt praśasyate kauthumādinām ity avagamya te da man doch deutlich merkt, dass er lediglich auf grund seiner erklärung des vā darauf kommt? N weiss noch nichts da von. Von solchen erklärungen die zu den feineren unterschieden gehören könnte man eine ganze reihe nachweisen ich will ab r nur noch ein leispiel, allerdings das eclatanteste anführen. G 4 10 15 i die mss u. T ṣṛīrbhakso si u T (N ist wieder der klugere indem er schweigt) sagt „iti khalv aśmācchākhayām mantrapāṭhaḥ“ dagegen ve ām ṣṛīvibhak o si — iti mantrapāṭhaḥ die“ etc. Nun ist aber wie Mbr 2 8, 12

u die grammatik zeigen çiribh^o eine falsche le-art für çribh^o, und doch will er sie heiligen, indem er sich auf seine schule beruft, wobei er sich einzig und allein nur darauf stützen kann, dass eben çiribh^o, das er kritiklos hinnimmt dasteht. Mit dem gleichen rechte mit welchem T çiribh^o gegenüber çriyo bh^o für eine speciilität seiner çakbā erklärt, könnte nun auch ein anderer comm, der in seinen mss çribh^o findet dieses für seine specielle çakbā vindiciren also eine dritte schule ins leben rufen. So macht man schulen!

„Was ist der langen rede kurzer sinn?“ Es möge uns gestattet sein mit etwas weniger abhängigkeit von den ind comm uns in die grhya zu vertiefen. Und sollten wir bei selbständigerem vorgehen fehlgreifen, so dürfte das weniger schlimm sein als wenn wir stets die lehren der comm acceptiren, besonders diejenigen, die wir nicht controliren können die in uns aber durch die art und weise, wie sie begründet werden, nicht ungerechtfertigtes misstrauen erwecken. So ist denn nur erfreulich wahrzunehmen wie unsere europ exeg grhyaliteratur im laufe der jahre mehr und mehr ansätze zu grösserer selbständigkeit gemacht hat und wie in dieser richtung namentlich Oldenbergs Çunkhayāna einen merklichen fortschritt bezeichnet. Wenn ich in derselben vielleicht noch weiter gehe so geschieht das nicht, weil ich glaube, damit jedesmal die in rede stehenden fragen gelöst zu haben sondern ich thue es in der überzeugung, dass ich auf diesem wege selbst wenn ich hie und da unrecht habe der wissenschaft einen grösseren dienst leiste als wenn ich mich den comm gegenüber bloss referirend verhielte. Im allgemeinen aber halte ich dafür, dass es besser ist man acceptirt von dem was die comm oft nicht alles in einem sutra finden wollen zu wenig als zu viel, im einzelnen freilich bleibt es sache exegetischen tactes.

3 Das Mantrabrahmana und Khadiragrhyasutra

Roth in der einleitung zum Nirukta (1852) p XXV sagt „Es wird ferner“ (sc in den kalpabuchern) „vorgesprochen, welche heder und anrufungen und wie sie zu sprechen sind

Die strophen selbst aber sind in der regel nur mit den anfangs worten bezeichnet und setzen andere sammlungen voraus in welchen dieselben nach der reihe ihres gebrauches beim cultus zusammengestellt sein mussten und es wird wenn man dar nach sucht, nicht viel muhe kosten dergleichen zusammenstellungen wirklich zu finden Eine solche spruchsammlung ist das Mantrabrahmana (vgl auch b 1 p VI) Es wird der sāmavedaschule zugeschrieben und zu ihr gehört es gewiss seit uralten zeiten sicherlich wenigstens seit Gobh da dieser offenbar ein samavedist war Nicht ganz grundlos aber ist die zweifelnde frage ob das Mbr auch innerhalb dieser selben schule entstanden So liesse es sich denken dass es bereits in der zeitperiode existirt hat in welcher die einzelnen schulen noch im klärungsprocess begriffen waren wo es samavedisten im späteren strengeren sinne noch gar nicht gegeben hat Es ist nicht meine aufgabe hier naher darauf einzugehen doch gebe ich folgendes zu bedenken von den 249 spruchen des Mbr, deren sprache vedisch ist kommen nur vier auf den Sāmaveda die ausserdem sammtlich zugleich im RV (einer zugleich im AV ein anderer in der TS und anderwärts) sich finden Daraus folgt dass das Mbr jedenfalls nicht im anschluss an den SV wie wir ihn kennen entstanden sein kann wie überhaupt nicht an einen bestimmten veda Denn das verhältniss liegt so an die 130 spruche des Mbr habe ich mit hülfe der existirenden vers und spruch verzeichnisse sowie derer die ich auf dem grhyagebiet selbst angefertigt nirgends zu entdecken vermocht 28 finden sich in den ubrigen grhyasutra wieder (13 P 4 Ç 2 A 1 A P Ç 4 A P 4 P Ç) 9 im AV an welchen sonst noch mehr oder weniger wörtlich sich anlehnen 11 endlich 12 in TS (4) VS (4) TBr (1) T A (3) dem RV ausschliesslich ist keine einzige stelle entnommen Die ubrigen nachweisbaren sprüche haben überall ihre parallelen Fasst man diesen thatsachen gegen über ins auge wie ganz anders die übrigen grhya jedes zu seinem veda sich verhalten besonders A u Ç so kommt man zu dem nabeliegenden schluss dass der eclecticische character des

Mbr der einzige beweis für seine zugehörigkeit zur sāmaveda-
schule ist, denn in dem „sāmanāṅger“, sagt der Gsgr 2 82
recht bezeichnend, „sind ṛc, yajus und sāman, die ganze drei-
vedakennntnis repräsentirt“. Doch schlagend ist dieser umstand
nicht ohne weiteres und so könnte das Mbr einst auch nicht
ausschliessliches eigenthum der sāmavedins gewesen sein. Die
frage verdiente weiter verfolgt zu werden, weil sie zur auf-
hellung der schulenverhältnisse beitrüge, einstweilen möchte
ich die these die ich anderwärts aufgestellt hier wiederholen.
die geschichte der vedischen ritualsprüche ist die geschichte
der vedischen schulen.

Näher geht uns hier das verhältniss des Mbr zu Gobh
an. Dass das eine dem anderen zu grunde liegt, bedarf keines
besonderen nachweises, es genügt die bemerkung, dass beide
werke durchweg die gleichen sprüche in der gleichen reihen-
folge haben, so dass man also zunächst, will man ganz vor-
sichtig sein behaupten muss: entweder ist das Mbr ein
spruchauszug aus G, etwa zum memoriren für anfinger von
solchen zusammengestellt, die diese sprüche aus der praxis
bereits kannten oder es bildet als zu cultuszwecken zusammen-
gestellte spruchsammlung die grundlage des letzteren. Ob nun
aber erstere voraussetzung bei einem solchen verhältniss von
spruchsammlung und sūtra, wie es das Mbr und G aufweisen,
überhaupt zulässig ist, weiss ich nicht recht, als thatsache gilt
mir, dass das Mbr dem G voraufgegangen und in letzteres
in extenso aufgenommen worden so dass G im grunde weiter
nichts ist als eine systematische verarbeitung des Mbr.

Systematische sage ich weil G es ausgezeichnet verstanden
hat theils durch innige verschmelzung von spruch und hand-
lung theils durch erweiterungen und zusätze das ganze so
abgerundet zu geben dass wir sein gebundensein an eine vor-
lage nur an wenigen stellen wahrnehmen können. Anknüpfend
an diesen satz möge mir nun zum verhältniss des Mbr und
G und zur sache der abhängigkeit des letzteren vom ersteren
einige weitere worte zu sagen gestattet sein.

Was zunächst die erweiterungen betrifft, so ist darunter

das ganze I buch des G zu begreifen Das Mbr enthält nämlich für dieses nur einen einzigen spruch, d 1 1, 1, 1 = G 1, 3, 4 = TS 1, 7, 7, 1 u a, VS 9, 1 u 8, und beginnt dann gleich bei 1, 1, 2 mit den hochzeitsprüchen, also = G 2, 1 ff. Da nun aber dieser spruch als zum agnihotra (G 1, 3, 1 ff) gehörig wiederholt auch bei ceremonien die G von 2, 1 ab beschreibt, seine verwendung findet, so fragt es sich, ob das Mbr bei dessen erwähnung nun gerade an das tägliche morgen- und abendopfer G 1, 3 denkt Ich glaube das trotz der obenan- und voranstellung des spruches nicht ohne weiteres, da ja diese stellung sich leicht auch aus der beziehung auf die hochzeitsceremonie erklären lässt (vgl die comm einl zu G 2, 1, 1), aber selbst zugegeben dass es so ist, so wurde dieser eine fall doch nicht folgende beobachtung unwahrscheinlich machen das Mbr vermeidet auf s sorgfältigste jede beziehung zum çrautaritual Diesem umstand möchte ich das fehlen der sprüche zu den ständigen abend- und morgen-, *mēu*- und vollmondsopfern um die nebst dem, was drum und dran hängt und was im anschluss daran verallgemeinert werden kann, sich ausschliesslich das ganze erste buch G s bewegt, zuschreiben, denn sie haben ihren platz bereits im çrauta gefunden, da ja in diesem die genannten opfer eine hauptrolle spielen Bestätigt wird diese voraussetzung durch die anderen grhyas, die bei diesen opfern für die kenntniss der details einfach auf ihre çrauta zurückweisen (cf A 1, 9 4 10, 2 ff, P 1, 1, 4 2 4 u a Ç 1, 1, 13 3, 17) und darum auch nur wenige sprüche anführen eben weil diese im grhya und çrauta hiebei die gleichen sind (cf z b P 1, 2 8) Das Mbr hatte also keine veranlassung die sprüche, die sich nicht unwahrscheinlich in den çrautasutren der sāmavedaschule bei den betreffenden opferhandlungen verzeichnet finden¹⁾ auch in seine ausschliesslich dem grhyaritual geweihte spruchsammlung aufzunehmen — Von diesem gesichtspunkt aus

1) was nicht gegen den o p 23 ff als möglich hingestellten ursprung und das alter des Mbr sprüche da dieses ja immerhin früher schriftlich fixirt sein kann als irgend ein sāmavedaçrautasutra

participiren, wie das agnihotra und die neu- und vollmondsopfer, wobei es gar nicht darauf ankommt, wie viele gerade beim grhya von den beim grauta zu recitirenden oder zu sprechenden spruchen verwerthet werden, genug, dass es keine anderen sind und eben darum, wie wir oben gesehen haben, brauchte sie das Mbr auch gar nicht zu erwähnen. Gobh dagegen konnte von der beschreibung dieser handlungen um so weniger absehen, als sich weitere dinge daran knüpfen, die in jeder beziehung rein häuslicher natur sind und die wir im grauta vergeblich suchen wurden, wie die balispendingen (G 1, 4). Diese huldigungsgaben wurden stillschweigend (vāgyata 1, 4, 1), d. h. spruchlos dargebracht, daraus erklärt sich von selbst, dass wir im Mbr keine balisprüche vorfinden. Endlich musste G zur abrundung seines werkes in dieses erste buch, weil er sonst keinen rechten platz dazu fand, auch noch allgemein gultige regeln verlegen (wie 1, 1 2 9, 21 ff u a), wie überhaupt über die gründung des häuslichen heerdes durch die anlegung des hausfeuers einen abschnitt (1, 1) vorausschicken und damit sein ganzes werk einleiten. So könnten wir denn auch, wenn wir G dem Mbr gegenüberstellen, in gewissem sinne das ganze erste buch G's als einleitung zu dessen folgenden drei büchern ansehen.

Unter den „zusätzen“ verstehe ich hier die im G neu hinzugekommenen sprüche, die das Mbr nicht hat. Ausser 1, 3, 4 = Mbr 1, 1, 1 finden sich also in G's erstem buche noch incl der yajus 1, 3, 1 2 3 (vgl 11) G 14 7, 22 23 25 8, 28. Von diesen berühren sich 1, 7, 23 25 mit VS 1, 12^a (cf A 1, 3, 3, Ç 1, 8, 21), 1, 7, 22 mit VS 1 12^a, die übrigen kann ich aus anderen mir zu gebote stehenden quellen nicht belegen, vielleicht aber sind sie wie die eben angeführten und wie 1, 8, 28 (anustubh) auch vollständig angegeben (1 3 4 jedoch nur der erste pāda), so dass also der opfernde nicht mehr zu sprechen hat, als was dasteht ¹⁾

1) Die von Stenzler zu A 1 20, 9 vgl mit 1, 1, 3 aus dem A 5 v Çr 1, 1 angeführte, für A gültige regel „wird ein pāda (viertelvers) angeführt, so ist der ganze vers gemeint“ wird der unvollstän-

Uebrigens vermute ich, dass alle diese sprüche des ersten buches und genau in der recensio des Gobh sich im Laty wiederfinden — In den übrigen büchern G's treten uns 13 sprüche (solche wie kāmā 'sī 3, 8, 3 nicht mitgerechnet) entgegen, die wir im Mbr vergeblich suchen, nämlich ya rīe cid abhiçrīṣaḥ 2, 4, 3 = RV 8, 1, 12, SV 1, 244, AV 14, 2, 47; TA 4, 20, 1, Katy Çr 25, 5, 30, Ç 5, 8, 4, — sadasya patam adbhutam 2, 7, 21, 3, 2, 48 = RV 1, 18, 6, SV 1, 171, VS 32, 13, TA 10, 1, 4, A 1, 22, 13, P 2, 10, 11, Ç 2, 8, 1, — ream sāma yajāmahe 3, 2, 48 = AV 7, 51, 1, — somam rājānam varunam 3, 3, 4 = SV 1, 91, TS 1, 7, 10, 3, VS 9, 26, RV 10, 141, 3, AV 3, 20, 1 (bei den beiden letzten etwas abweichend), — dhānavantam karambhīnam 3, 3, 6 = RV 3, 52, 1 SV 1, 210, VS 20, 29, P 2, 14 7 — dādhikrāvṇo kāmam 3, 3, 7 = RV 4, 39, 6, SV 1, 358, AV 20, 137, 3 VS 23, 32, TS 1, 5, 11, 4, 7, 4, 19, 4, P 2, 10, 16, Ç 1, 17, 1, 4, 5, 10; — adya no deva savitar 3, 3, 32 = RV 5, 82, 4, SV 1, 141, TBr 2, 4, 6, 3, TA 10 10, 2, A 3 6, 5, Ç 1, 4, 2. — a no mitravarunā 3, 8, 2 = RV 3, 62, 16, SV 1, 220, 2, 13, VS 21, 8, TS 1, 8, 22, 3 cf zu P 3 2, 9; — tac cakṣur devahitam 3 8 5 = VS 36 21, RV 7, 66, 16 (hier fehlt purastāt, G geht jedenfalls nicht nach der RV-recensio, viell nach unserer VS-stelle), TA 4, 42, 5, P 1, 8, 7, 1, 17, 6, Ç 3, 8, 7 6 6, 1 — vāstoḥ pate 3, 9, 6 (cf 4, 7, 33) = SV 2, 1138 (= 1, 276) u 1139 (= RV 8, 101, 11 u 12) nebst RV 8 17 14 (= SV 1 275) [vgl h 1 p XII]. Ç 3, 4, 8, — sam anyā yanti 3 9, 7 = RV 2, 35, 3. TS 2, 5, 12, 1. — pari vājapātib kavīḥ 3, 10, 22 = RV 4, 15, 3, SV 1 30 VS 11, 25 TS 1 1, 2 5 TBr 3, 6, 4, 1, — prajāpataye 4 7 36 (= 2, 10 31 P 2, 2, 21?) Das nichtvorhandensein dieser sprüche im Mbr lässt sich kaum anders erklären, als dass sie eben G von sich aus seinem

dige erste pāda des liedes angeführt so ist das ganze lied gemeint wird mehr als ein pāda angeführt so sind drei versae gemeint* findet auf G keine anwendung obwohl er nicht überall gleichmässig citirt

erklärt sich nun auch eine weitere thatsache, die sehr auffallend ist und für die sich sonst kaum eine motivirung finden lässt das fehlen von bestattungsprüchen Bekanntlich handelt A çv Gr (4 1—6) recht ausführlich über die todtenbestattung (vgl Max Müller , Die Todtenbestattung bei den Brahmanen ', Z D M G IX) und auch P widmet derselben einen abschnitt (3, 10). Ç und G dagegen thun ihrer mit keiner silbe erwähnung Bei Ç mag sich das aus dem umstande erklären , dass nicht das ganze grhyasūtram, wie es uns vorliegt, derselben zeit seinen ursprung verdankt' (Old p 7), es könnte also die todtenbestattung im laufe der zeit so zu sagen vergessen worden sein, sie mag aber, da Ç ebenso wie A zum RV gehört auch absichtlich weggelassen worden sein, weil sie bereits A hatte, vielleicht auch ist Ç unvollständig über liefert (vgl die anhangsbücher 5 u 6 die die absicht zu ergänzen verrathen) möglich auch dass die ursache des fehlens dieser ceremonie eine ähnliche wie beim Mbr Ç konnte aber auch schweigen weil vom verbrennen des todten bereits Çāṅkh Çr Sūtra IV 14 (s M Müller l c p XVI) die rede war — kurz, der möglichkeiten bei Ç sind viele Bei G dagegen ist nur ein grund vorhanden und der liegt auf der hand er beschreibt diese ceremonie nicht, weil er im Mbr keine spruche vorgefunden Das Mbr hinwiederum hat keine solche aufgenommen, weil die todtenbestattung ihrem ganzen religiösen character nach mehr in den kreis der çrauta als in den der grhya gehört, oder genauer gesagt diese ceremonie zählt im grunde gar nicht unter die grhya und sie hat im A çv Gr (wie bei P) mit dem gleichen unrecht eine stelle gefunden wie 7 b das cap 1 23 über die opferpriesterwahl, denn die vielen priester hier und das somaopfer (s 21) finden beim häuslichen opfer weder nach den übrigen grhya, noch nach A selbst (vgl z b 1 3 6) verwendung Für den çrautacharakter der todtenbestattung sprechen schon allein die bekannten drei feuer die dabei angezündet werden während ja als hauptcharacteristicum für eine grhyahandlung die verwendung nur des einen hausesfeuers gilt So handeln denn auch wie es scheint, alle çrauta

sūtra von dieser ceremonie so Çāṅkh Çr-S (s o), so Katy Çr-S (s M Muller l c p XXVII ff), so auch selbst A'çv. Çr-S. (M M. ibid p XXVI), eine ausführliche beschreibung findet sich ferner im TA (M M ibid), und so wird sich wohl ebenfalls in den Çr-S des SV etwas darüber finden¹⁾ Die aufnahme der in rede stehenden ceremonie in die grhya von seiten des A u P lässt sich also im besten fall nur so erklären, dass nach ihnen dieselbe an den letzteren participirt etwa wie das agnihotia oder die neu- und vollmondsopfer Sie vom grhya auszuscheiden, hatte aber das Mbr immerhin ein recht, ja ein grösseres recht, denn sie aufzunehmen — Aus dem gleichen grunde werden nun auch von den sprüchen, die das Mbr hat, wenige sich im çrauta wiederfinden und fälle, wie Mbr 1 3, 14 (G 2, 4, 10) = Laty 3, 8, 11 (s Web zu Haas p 377) dürften nicht allzu zahlreich sein, und wo sie vorkommen, sind, die sprüche in erster linie wohl eben doch grhya- und keine çrautasprüche Von dieser tendenz des Mbr aus, grhya und çrauta möglichst streng zu scheiden, erklärt sich nun auch die weitere thatsache, auf die ich bereits bei der besprechung des Gsgr aufmerksam gemacht, dass G äusserst selten und nur ganz nebenbei das çrauta berührt, wie 1, 6 11 8, 22 ff, 4, 4, 5 ff Das Mbr gibt ihm eben gar keine veranlassung dazu und er fühlt sich ganz an dasselbe gebunden — Kehren wir nun zu den „erweiterungen“ des I buches zurück, so wäre zunächst zu bemerken, dass G sich schon durch den ersten spruch des Mbr veranlasst fühlen konnte dieselbe zu geben Ganz abgesehen davon aber hatte G nicht nur ein recht, sie seinem werke, das die grhyahandlungen zur darstellung bringen will, hinzuzufügen, sondern er konnte gar nicht anders handeln, da die im ersten buche vorkommenden opferhandlungen als solche in der that reine grhyahandlungen sind und nur nach seiten der dabei zur verwendung kommenden sprüche auch am çrauta

1) Dass die samavedisten keine „bestättungszeremonie“ gehabt haben sollten, daran darf selbstverständlich nicht gedacht werden, auch wenn selbst ihre çrauta nicht darauf hinweisen sollten

werke einverleibt hat. Wie man aus den parallelstellen ersieht, sind es mit ausnahme eines oder zweier gerade recht bekannte, doch zweifle ich nicht daran, dass dieselben zur zeit des Mbr und in dessen schulkreise noch nicht im gebrauch waren und dass somit G dem gegenüber einen fortschritt bezeichnet. Es mag aber mit der aufnahme dieser sprüche noch ein nebenzweck erreicht worden sein davon w u

Dass G die „innige verschmelzung von spruch und handlung“ im allgemeinen vortrefflich gelungen, bedarf keines besonderen nachweises. Man wird bei der lecture des hier in betracht kommenden hauptabschnittes 2 — 4, 4, 25 nirgends den eindruck empfangen als ob die von G beschriebenen handlungen mehr nur zur einkleidung der sprüche des Mbr dienten, als ob sie bloss um dieser und nicht um ihrer selbst willen da wären. Die handlungen werden so ausführlich und so, ich möchte fast sagen, liebevoll geschildert, dass viel eher die sprüche den eindruck des accessorischen machen, doch ist dem im grunde nicht so. Vielmehr sind beide theile so innig verwoben und ist das ganze so abgerundet gegeben, dass man oft vergisst, dass man es mit sutra zu thun hat. Diese innige verschmelzung ist jedoch G nicht überall gelungen, wie aus 4, 5 G 8 u 9 besonders deutlich hervorgeht. Hier stehen die sprüche entschieden im vordergrund, so dass sich das was G an handlung hinzubringt, wie eine manchmal sogar recht dürftige erläuterung dazu ausnimmt. Es liegt das freilich zum theil an den sprüchen selbst, sofern sie bei handlungen zur verwendung kommen, die eben kurz und einfach sind, dennoch sieht man aus der voranstellung der sprüche (vgl z b 4, 5 14 19 22 8 10 u oft) dass die handlung dabei eben nur noch den rahmen bildet. So wäre G kaum verfahren, wenn er diese sprüche nicht schematisch vor sich gehabt hätte, zum wenigsten aber hätte er sie anders angeordnet und gruppiert. So begreift man zunächst nicht wie 4 4 26 über eine schuld an diese stelle kommt. Freilich sagt N *ṛṇadayino 'ṣṭakādikṛmaphalabhāyo bhavanti ne tare* wodurch also diese s zu den unmittelbar vorher beschriebenen *astakā* in beziehung ge-

setzt und so seine stellung hier motivirt wird, ich halte aber diese erklärung für eine der lizenzen späterer commentatoren und bin der meinung, dass T wohl gethan, über diesen punkt lieber zu schweigen. Bei G erklärt sich diese stellung des s eben einfach wieder aus dem Mbr. Hätte G nicht das Mbr in der gleichen anordnung aufgenommen, so verstünde man ferner nicht, wesshalb er nicht cap 8 u 9 unmittelbar auf G folgen liess die dem character ihres inhaltes nach durchaus zusammengehören. Warum aber das Mbr die sprüche von 2 3, 18 d 1 = G 4, 4, 26 ab bis zum schluss in keiner ganz verständlich geordneten reihenfolge mehr hat, dafür wird man wohl schwer einen vernünftigen grund ausfindig machen, der zufall mag dabei mitgespielt haben.

So halte ich denn meinen oben aufgestellten satz, dass G eine systematische verarbeitung des Mbr ist für bewiesen. Wem dieser beweis zu weitschweifig geliefert erscheint, den bitte ich nicht zu vergessen, dass dabei noch andere fragen nothwendig in betracht zu ziehen waren, auf wen er aber noch nicht völlig überzeugend gewirkt. den könnte ich noch auf eine reihe von einzelheiten aufmerksam machen, die kaum mehr einen zweifel an der richtigkeit meiner darstellung aufkommen lassen, dass nämlich das Mbr dem G zu grunde gelegt ist, dass das Mbr dem Gobh — ich will es nur ganz rund heraussagen, was ich eigentlich meine — schriftlich ¹⁾ vorgelegen, es mögen aber folgende sätze genügen. So wolle man beachten die art und weise wie G seine sprüche anführt, denn ich möchte glauben, dass das etad in wendungen wie etām ream, ataya reā etām mantram oder auch als hinweis auf bestimmte sprüche allein stehend, hervorgerufen ist durch die beziehung zum Mbr. Zwar lässt sich für dieses etad, das häufig, jedoch nur in buch II und III vorkommt wiederholt kein rechter grund einsehen, wesshalb es angewendet wird, während es in anderen

1) Auch dies widersprüche natürlich nicht der o p 23 offen gelassenen möglichkeit bezüglich des ursprungs und alters des Mbr da ja die zwischenperiode vom zeitpunkt der entstehung bis zu dem der schriftlichen fixirung eine bedeutende sein kann

ähnlichen fällen wegbleibt, wozu noch kommt, dass es zuweilen auch da auftritt, wo sprüche angezogen werden, die im Mbr nicht verzeichnet sind (s o), dennoch ist der gewöhnliche fall der, dass der betreffende spruch oder die betr sprüche entweder bloß im Mbr sich finden, oder im Mbr nebst parallelen aus dem RV u a. Besonders beliebt ist das etaya reā, das den ersten spruch einkleidet, mit folgendem ca, das den zweiten bringt, und beide sprüche stehen im Mbr für gewöhnlich neben einander, z b 2, 5, 9 = Mbr. 1, 4, 6 u 7, einmal jedoch 3, 2, 48 fehlen in demselben beide = AV 7, 51, 1 u RV 1, 18, 6, SV 1, 171 etc (cf p 29) und einmal 2, 7, 21 findet sich dort nur der erste = Mbr 1, 5, 9, der zweite aber = RV 1, 18, 6, SV 1, 171 u a. Dem gegenüber wird etaya reā auch weggelassen, so dass also der erste spruch bloß mit ita, der zweite mit ita ca eingeführt wird, z b 2, 10, 37 = Mbr 1, 9, 27 u 28. Es lässt sich aus dieser art von doubletten zunächst nur auf die handlung etwas schliessen, sofern dieselbe in solchen fällen doppelt ausgeführt werden soll einmal mit dem einen, dann mit dem anderen spruch zugleich freilich könnte man in dem etaya reā bei diesen doppelprüchen eine gewisse markierung derselben erblicken, aber es steht ja auch wie etām ream u. etām mantram bei einzelsprüchen und ist daher kein charakteristicum für doppelprüche. Man kann sich weiter versucht fühlen, den nachdruck auf re zu legen im gegensatz zu mantram, zumal ja ausdrücklich hin und wieder auch noch der jajuspruch genannt wird. Kommen nun aber in der that die mit etām mantram bezeichneten sprüche nur im Mbr vor (2, 8, 13 = Mbr 1 5, 14, 3, 7, 17 = Mbr 2, 1, 3, 3, 7, 21 = Mbr 2, 1 4 u 5 etām mantram. ja ca, also eine doubl.) so wird doch auch etaya reā gebraucht bei sprüchen, die ebenfalls nur im Mbr uns entgegentreten (z b 2 6, 11 = Mbr 1, 4, 9 2 7 6 = Mbr 1 5 2) ich glaube somit nicht, dass wir auf die art der recitation in dergleichen fällen einen rückschluss machen dürfen. Lässt sich nun aber auch aus solchen rederhebungen weiter für die recitatio notweise noch für die sprachen-

benutzung G's etwas sicheres folgern, ist damit die derartige verwendung des etad mehr einer stilistischen eigenthümlichkeit G's zuzuschreiben so kann man doch nicht vollständig des eindruckes sich erwehren, besonders durch stellen wie 2, 2, 16 u dgl., dass G ohne die vorlage des Mbr kaum in dieser nachdrücklichen form und kaum so häufig davon gebrauch gemacht hätte, ja dass er ohne dieselbe vielleicht nicht einmal darauf verfallen wäre (man beachte, dass dieses etad bei A' u P so gut wie gar nicht und bei Ç jedenfalls sehr viel seltener als bei G vorkommt, weiter beachte man, dass es auch in G's erstem buche nicht begegnet Dass es im 4 buche fehlt, erklärt sich aus der losen und leichten einkleidung der sprüche von 4, 4, 26 ab, wovon ich o p 30 ff gesprochen, und in den partien 4, 1, I—4, 4, 25 war zur anwendung gar keine gelegenheit) Ich neige mich also zu der ansicht, dass dieses etad nicht sowohl die bed „allgemein bekannt“ (so könnte es etwa bei Ç sein) hat (denn viele sprüche davon sind offenbar gerade sehr unbekannt, sofern sie nur im Mbr auftreten), als vielmehr „aus dem Mbr bekannt“ — Ferner wird z b uttarābhyām G 2, 1, 10 uns nur verständlich, wenn wir Mbr 1, 2—4 vor uns haben Mit diesen drei versen oder spruchen, von denen jeder mit svāhā schließt (daher G svāhā-kārāntābhīh), wird dreimal (d h mit jedem spruch je einmal) auf s haupt gegossen, darnach der schooss zweimal benetzt mit den beiden letzteren der drei sprüche, das eben heisst hier uttarābhyām = „mit den beiden letzteren“, also mit Mbr 1, 1, 3 u 4, deren inhalt auch sehr wohl zur handlung stimmt, und nicht = „mit den beiden (auf Mbr 1, 1, 4) folgenden spruchen“ die vielmehr zu G 2, 1, 18 gehören Wie man also auf der einen seite das uttarābhyām ohne kenntnis des Mbr nicht anders verstehen und übersetzen kann, als wie es Haas p 305 gethan, nämlich = „mit zwei anderen spruchen“, so konnte es auf der anderen seite einem G gestattet sein, sich so auszudrücken eben nur unter der voraussetzung, dass der leser zugleich das Mbr in der hand hat. — In 2, 8, 4 wird man ohne Mbr auch nur zwei sprüche sehen wollen, es sind

aber drei gemeint nämlich Mbr 1 5 10—12 bei G ist bloß deren anfang und ende angegeben d. h. der anfang des ersten und der schluss des letzten so dass wir also das erste in unserem „bis“ gleichsetzen können — Der ausdruck pañcarāḥ 4, 5 22 hat nur Mbr 2 4 9—13 gegenüber berechtigung auch ist keiner dieser sprüche anderswo belegbar — Einen ganz directen hinweis auf das Mbr sehe ich G 3 4 13 wo mantravarnah im grunde nichts anderes ist als = mantrabrahmanam dessen zweites glied auch durch andere worte vertreten werden kann wie solches sich bei unseren comm beobachten lässt so konnte denn auch Khād 3 1 9 (cf 1 3 4) dafür mantrabhivādī setzen und wenn hier das wort im abl steht im sutra das da lautet svayam vā mantrabhivādāt so mag man das als weiteren fingerzeig für die directe verweisung auf Mbr 1 7 1—2 hinnehmen — Wenden wir uns nun zum

Khādiraghyasūtra (vgl. vorwort u p 2) Ist Gobh in gewissem sinne ein erweitertes Mbr so ist das Khād in vollem sinne ein verkürztes Gobh. Dass das eine die quelle des andern ist ist über allen zweifel erhaben von anfang bis zu ende der gleiche inhalt, die gleiche gruppierung und reihenfolge der handlungen mit verhältnissmässig seltenen umstellungen dieselben sprüche die gleichen ausdrücke, übereinstimmung für gewöhnlich bis zur wörtlichkeit nur ist im Kh alles kurzer gesagt. Das Kh besteht aus 4 büchern (hier pañcāḥ st wie bei G prapāṭhakāḥ genannt) zu je 5 capiteln mit ausnahme des letzten das nur 4 cap zählt. Kh 1 1—2 2 16 = G 1 1—2 5 (ausgenommen 2 4 welches „cap bei Kh ganz und gar fehlt) zeigt letzterem gegenüber ziemlich viel abschnitts- und sūtraversetzungen von da ab bis zum schluss also = G 2 6—4 10 sind umstellungen äusserst selten. Dass nun aber G die priorität zukommt mag aus nachstehendem hervor gehen

Bezüglich der stoffanordnung war G wie wir oben gesehen haben an das Mbr gebunden und so musste er die handlungen für welche das Mbr keine sprüche gab zu deren

beobachtung aber der fromme ander vor allem verpflichtet war und die er darum nicht unbeschrieben lassen konnte, in das erste buch verlegen. Das ordnungsprincip, nach welchem G dieselben behandelt, trägt hi torischen character, ist durchsichtig und klar, nicht weniger klar ist aber auch der grund der stoffgruppierung bei Kh 1, 1—2, 2, 16. sie ist hervorgerufen vor allem theils durch das bestreben, allgemein oder nur theilweise gültige vorschriften, die wir bei G zerstreut, weil im anchluss an bestimmte handlungen gegeben, finden, zusammenzufassen, um auf diese weise wiederholungen zu vermeiden, oder um, richtiger gesagt, kürzer sein zu können, theils durch die manier, kettenartig das folgende an das vorhergehende anzureihen, indem ein hervorstechendes wort des vorhergehenden satzes immer wieder die ursache zur anreihung weiterer sätze wird, die inhaltlich wenig gemein mit einander haben. So erklärt sich das erste cap bei kh, das vorschriften enthält, wie sie bei G der reihe nach in 1, 1, 1, 2, 1, 9 u 1, 6 vereinzelt vorkommen, so bildet ferner Kh 1, 2 einen auszug aus G 1, 1, 1, 5, 1, 7, 1, 3, Kh 1, 3 aus G 3, 4; 2, 1; 1, 9, 2, 2, kh 1 4 aus G 2, 3, 2, 5, Kh 1, 5 aus G 1, 1, 1, 3, 1, 4, kh 2, 1 aus G 1, 5, 1, 6, 1, 7, 1, 8, Kh 2, 2, 1—16 aus G 1, 8 1, 9. Von Kh 2, 2, 17 ab war solch ein verfahren nicht mehr möglich, daher zeigt sich von hier ab bis 3, 2, 7 = G 2, 6 — 3 7 keine unterbrechung der gleichen reihenfolge, kh 3, 2 8—32 compilirt aus G 4, 8, 3, 7, 3, 3 (aber auch in diesen kleinen einzelstücken wieder die gleiche aufeinanderfolge der sūtra), kh 3, 3 bis zum schluss 4, 1 = G 3 8 — 4 10 (einige kleinere einschaltungen abgerechnet). Nun kann man — und das ist bei dieser frage nach der abhängigkeit des einen vom anderen fast allein schon ausschlaggebend — in jedem einzelnen fall die ursache der umstellungen und versetzungen wie den grund der unterlassung derselben bei Kh auf's deutlichste wahrnehmen. Also z. b. G 1, 1, 2 schreibt für eine opferhandlung das tragen der heil opferschnur und das s g mundausspülen vor; woraus diese schnur besteht und wie sie umgelegt werden muss, wie und

wann die mundausspülungen geschehen sollen, theilt er uns ausführlich erst 1, 2 mit und mit recht; denn 1, 2, bei 1, 1, 2 untergebracht, hätte zwischen den zusammengefassten allgemeinenbestimmungen 1, 1, 2—6 eine arge störung verursacht. Kh 's character dagegen verträgt es nicht, auf etwas zu recurriren, daher liest er G 1, 1, 2 einfach aus und fügt dann G 1, 2 am ende der allgemeinen bestimmungen G 1, 1, 1—6 ein, veranlasst eben durch G 1, 1, 2, ohne jedoch dessen worte zu wiederholen, was freilich nur zum schaden des Kh selbst geschieht. So wurde aus G 1, 1, 1—6, 1, 2 Kh 1, 1, 2—10. War aber einmal von dem mundausspülen und dem damit verbundenen wasserberühren Kh 1, 1, 7—10 die rede, so musste der tendenz, allgemein gültiges zusammenzufassen, entsprechend, nun auch einiges über das bad und die waschungen überhaupt gesagt werden, daher wird in Kh 1, 1, 11 u 12 an vorgänge wie G 2, 6, 2 10 u a, 3, 4, 25 u a erinnert. Und dass eine waschung mit der rechten hand zu vollziehen sei, falls keine andere bestimmung (anādeṣa) gegeben, sagt dann Kh 1, 1, 13, welche vorschrift bei G zwar uns nirgends begegnet, aber offenbar vorausgesetzt ist. Das am ende des s stehende wort anādeṣa gibt Kh wegen desselben wortes bei G 1, 9, 27 nun weitere veranlassung, an s 13 anzuknüpfen G 1, 9, 25 = Kh 1, 1, 14 u 15, bei welch letzterem übrigens s 14 G gegenüber wieder eine zugabe ist. Und wie vorhin anādeṣa, so wird hier das am ende von s 15 stehende homeṣu die ursache, um bei s 16 G 1, 9, 9, bei s 17 G 1, 9, 8 anzubringen. War nun die rede von brahman und hotar, so musste bei s 18 an G 1, 6, 21 9, 9 erinnert werden. dann aber blieb nichts mehr anderes übrig als zugleich auch G 1, 6 13 14 16—21 = Kh 1, 1, 19—23 folgen zu lassen. In Kh 1, 1, 24 haben wir schliesslich noch ein anhängsel, für welches wir bei G keinen anhaltspunkt finden und von dem ich vermute, dass es Lāty 1, 2, 15 entnommen. In der gleichen weise könnte man Kh 1, 2—2, 2, 16 bezüglich der stoffvertheilung verständlich machen, doch würde uns das zu weit führen. Es genüge also zu sagen, dass Kh

mit cap 2 den bei G 1, 1, 6 verlassenen faden wieder aufnimmt, um an G 1, 1, 7—11 anzuknüpfen, d. h. zunächst an G 1, 1, 9—11, dann mit cap 3 u. 4 an G 1, 1, 7 u. 8 (beide beginnen auch mit denselben worten brahmacāri vedam adhitya, welche Kh wiederum veranlassen, hier zugleich G 3, 4, 1 2 3 7 einzureihen, sodann wird hier in anknüpfung an G 1, 1, 8 die ganze hochzeitseremonie gegeben und somit eine grosse partie aus G's zweitem buche in Kh's erstes buch verlegt), mit c 5 an G 1, 1, 20 ff., woraus sich wiederum der anschluss von Kh 2, 1—2, 2, 16 an G 1, 5 etc. ergibt. Mit Kh 2, 2, 17 an G 2, 6 anknüpfend beginnt etwas ganz neues und dass wir hier bei Kh keinen capitelausschnitt haben, ist nur ein zeugniss mehr für die oft willkürlich durchgeführten abtheilungen in den mss. Von Kh 2, 2, 17 ab halten Kh und G bis zu ende fast ausnahmslos gleichen schritt, Kh hatte eben hier wegen eigenartiger handlungen zu versetzungen keine gelegenheit mehr und wo sie sporadisch auftreten, ist der grund ihres vorhanden-seins leicht erkennbar.

Von der richtigkeit meiner auffassung des sacheverhaltes kann man sich unschwer überzeugen, wenn man den umgekehrten weg einschlägt und den versuch macht, in dem besprochenen punkte G aus Kh abzuleiten. man kommt nirgends durch! Ich habe aber noch andere gründe, die meine behauptung, dass Kh ein verkürztes G ist, mehr als wahrscheinlich machen. So bedarf G von seiten des Kh nirgends einer erklärung, wohl aber ist letzteres ohne das erstere oft ganz unverständlich. Also z. b. Kh 1, 1, 4—6 *yajñopavitam sautram kausam va grivāvam pratimucya dakṣiṇam bāhum ulldhīya vajropaviti bhavati saṅyam prācināviti*, gegenüber G 1, 2, 1—3, ferner Kh 1, 1, 7—10 *trir ācāmya po dvib jarimṅita | pādāb abhyuk-ya śiro lhyuksed indriyāṇv a lbbhī saṅsṛjēd | antataḥ | ratrupasṛṣṭva śucir bhavati*, gegenüber G 1, 2 5—28, Kh 1, 5, 19—25 *havi-vasya anasya jubhvat prajā-pātvam sauvīṣṭakṣyam ca bahim naved bahir antar vā catur ni dhāya | manikadeṣe madhye drāni | aṅyam anu vareṇam vā | thā stūjam | ekākam ubhavataḥ parimuccē | cheṣam a lbbhī vārdham*

dakṣiṇā nīyayet | vgl mit G 1, 4, 1—12; Kh 1, 2, 8 vas-
vantam rātrau | gegenüber G 4, 5, 4, Kh 1, 3, 25 vāsthā-
naprabhṛty evam trih | vgl mit G 2, 2, 9—10 u s f Wie
schon diese wenigen beispiele zeigen, geht die tendenz des
Kh dahin, fast eben bloss die schlagworte zu nennen, deren
hervorhebung genügt, um dem leser, d h dem, der G bereits
vorzuglich kennt, sofort alles wichtige in erinnerung zu bringen
und verständlich zu machen, daher finden sich bei ihm auch
all die partien des G nicht, die eine weitere ausspinnung des
gesagten enthalten, oder die an eine schilderung heranstreifen,
wie z b bei den vorschritten zu einzelnen gelubden, was zu
thun und zu unterlassen ist, bei der mundausspülung, was man
über das verhalten dabei sagt (āhuh, G) Wo nur etwas
weggelassen werden kann, wird es weggelassen und tuserst
selten eine kleinigkeit hinzugefügt Es hat aber dieses auch
auf die sprüche sich erstreckende abkürzende verfahren bei Kh
nicht sowohl den character, das wichtigste herauszugreifen und
darzustellen, wie solches anderen grhyas eigen ist, als vielmehr
den, dieses wichtige in abgekürzter form, in einer art abbrevi-
atur in unserem sinne zu geben, ein verfahren, wie ich es mir
nur gegenüber einer bestimmten schriftlichen vorlage denken
kann Diese vorlage sehe ich in G, der gegenüber also Kh einen
auszug repräsentirt — Dazu kommt ein weiteres Kh macht
wiederholt den eindruck, als ob es G commentiren wolle.
Aus obigen sätzen vgl man sūtram kauṣam vi grammatisch
correct (sūtram etc G 1, 2, 1 erklärt sich zwar aus kuruto
= „er macht sich etwas zu etwas“ od „er nimmt etwas als“
etc, ist aber immerhin uneben ausgedrückt), grīḍāyām pra-
timucya gegenüber dem ungewöhnlichen ciro vārdhāya G 1, 2, 2,
lahur gegenüber dem selteneren bhṛyatas G 1, 1, 5, manika
statt des ausser G 1, 4, 9 wie es scheint, nur noch bei A'past
(s nWh s v udadh^o) vorkommenden udadhina berichte auch
die loc manikādeṣe madhye dvāri st der sehr auffallenden
gen G 1, 4, 9, sowie die verdeutlichende zugabe °deṣe, fer-
ner ānu in çayyām ānu gegenüber dem einfachen acc G 1, 1,
10 adbhī vārdham als erläuterung zu nīyayet G 1, 1, 12

(d h nach Kh bedarf nun^o einer erklä, wogegen aus adbh^o sārḍh^o das adbh^o abhyās^o des G sich von selbst ergibt) u s f
 Zugleich eine falsche interpretation enthält kh 1 2 2—3
 dakṣinataḥ prācīm rekhām ullikhya | tadārambhāt udicīm tadā
 vāsānāt prācīm tatra madhye prācis | gegenüber G 1, 1 9
 madhvataḥ pracīm lekham ullikhyo dicīm ca samphatām paścād
 madhye prācis tatra ull^o falsch weil bei der verdeutlichung der
 worte G s u licīm ca samh^o paśc^o durch tadar^o ud^o tadav^o pr^o
 nach kh G (wie A 1 3 1) st der v linien G s heraus-
 kommen, zu der annahme aber, dass kh hier absichtlich einer
 anderen quelle folgt ist kein grund vorhanden — Endlich glaube
 ich sogar noch einen ganz directen beweis für die abhängigkeit
 des kh beibringen zu können Kh 1 3 1—4 lesen wir brahmaca-
 ri vedam ṛdhītyo (G 1, 1 7 3 4 1) panyāhṛtya gurave nujāto
 dāraṇ kurvita (G 3 4 2 3) | plavanam ca (G 3 4 7) | tayor
 āplavanam pūrvam mantrābhivādat tu pānigrahanāsyā pūrvam
 vyākhyātam | (die beiden letzten s. finden sich nirgends bei G)
 dann beginnt bei Kh mit s 5 die beschreibung der hochzeit
 brāhmaṇas sahodakumbhaḥ prāvṛtaḥ etc (G 2 1, 1 1) Wenn nun
 tayor āplavanam | ūrvam = „von diesen beiden“ sc der hochzeit
 (dāraṇ kurvita) und dem schulabgangsbade (āplavanam) „ist das
 1 ad früber“ so heisst das mit anderen worten nach beendi-
 gung der vedastudien erfolgt in wirklichkeit zuerst das bad
 (G 3 4 7 ff) und erst dann die hochzeit (G 2 1 ff)
 Dem entsprechend meint kh müsste eigentlich auch von ihm
 das āplavanam in seinem werke zuerst behandelt werden
 nun sei „aber in folge des Mbr für die hochzeit (mantrābhi-
 vādit tu pānigr^o) die e“ (so ist wohl zu ergänzen) „früher
 erklärt worden“ und eben darum la se auch er die schilderung
 derselben (1 3 5 ff) vor dem „bale“ (3 1 1 ff) folgen Wo
 ist nun die hochzeit „früher (d i vor d m schulentrlassung-
 bale) beschrieben worden“ (pūrvam vyākhyātam)? Da im
 Kh seit t vorher nichts davon gesagt war so kann man die
 worte pūrv^o vyākhy^o auch nicht auf dieses beziehen also ha-
 ben wir in ihnen einen hinweis auf eine andere schrift, die
 nach allem was wir sonst wissen eben nur Gobh sein kann

Ist dem so, dann bekennt Kh ausdrücklich, dass er sich in seiner darstellung der handlung ebenso an Gobh gebunden fühlt, wie dieser vom Mbr (zu mantrābh^o vgl o p 34) abhängig war

Ich halte also die abhängigkeit des Kh von G für erwiesen. Kh repräsentirt einen auszug aus G, ist ein G in verkürzter form. Mehrere anzeichen deuten darauf hin, dass die zeit, die zwischen ihm und G liegt, keine ganz unbedeutende ist. Sein dasein verdankt das sūtra einem schulbedürfniss, es ist zu dem zwecke zusammengestellt worden, um das memoriren zu erleichtern. G, dessen autorität nach p 2 „sowohl die Kauthuma als die Rānāyāṇīya“ anerkennen, entsprungen, ist es als Drāhyāyanagrhyasūtram (p 2) neben G bei den Rānāyāṇīya ebenso in gebrauch gekommen, wie das Drāhyāyanāçrautasūtra neben dem Lātyāyanaçrautasūtra (p 2), d h den Rān gilt die recension des Kh für das grhya, die des Drāhy-Çr-S für das çrauta, ohne damit G u Lāty. zu verwerfen. Das bedeutete mit anderen worten s v a Drāhy steht zu Lāty im gleichen verhältniss, wie Kh zu G, und historisch betrachtet s v a Lāty u G waren ursprünglich die einzigen sūtra der sāmavedaschule, mit dem erscheinen einer neuen recension des Lāty in gestalt des Drāhy und einer neuen des G in form des Kh waren zwei secten (çakha) derselben schule ins leben gerufen¹⁾, die sich aber, da ja nach obigem die Rān auch G anerkennen, nicht gegenseitig bekämpften, und zwar wohl desswegen nicht, weil beide theile ihren einigungspunkt in den gleichen sprüchen, die ihrerseits wiederum die ursache für die im wesentlichen gleichen handlungen waren, fanden. Liegt die sache so, dann haben wir weiter ein zeugniss dafür, wie leicht doch in Indien eine neue „schule“ sich herausbilden kann, ein etwas modificirter text dessen modification zwar durch den usus innerhalb eines bestimmten schulkreises vorbereitet sein, aber auch in der

1) Die frage nach dem altersverhältniss des Drāhy u G, mag sie so oder so beantwortet werden stört diese betrachtung nicht.

hand eines einzelnen mannes liegen kann, vermag hinreichenden grund dazu zu geben!

Auf den etwaigen einwand, das Kh könne ja auch direct im anschluss an das Mbr und die praxis unabhängig von G entstanden sein, mag ich nach obigen auseinandersetzungen nichts mehr erwidern, es wird stärkerer argumente bedürfen, um mich in meiner dargelegten ansicht über das verhältniss des Kh zu G zu erschüttern. Sonst könnte ich dem leser nur noch rathen, das Kh selbst zu lesen. Ob es übrigens neben G werth ist edirt zu werden, ist ebenso die frage, wie es nach Oldenberg (p 5) eine frage ist, ob das Çambavyagṛhya neben dem Ç publicirt zu werden verdient. Die edition Kh s hätte nur historischen werth, inhaltlich aber bringt es weder etwas neues, noch trägt es zur aufhellung G s etwas wesentliches bei.

4 Gobhila

a) Andeutungen über das verhältniss des G zu den übrigen gṛhyas A, P u. Ç. Das verhältniss dieser gṛhya zu einander einer eingehenden historisch-kritischen behandlung zu unterwerfen (einige beachtenswerthe bemerkungen hierüber finden sich bei Old p 9 ff), ist hier nicht die stelle, sonst es aber zu thun wäre eine lohnende aufgabe. Zu diesem behufe müsstens die gṛhya ihrem inhalte, ihrer composition und sprache nach zunächst jedes für sich analysirt, dann einander gegenübergestellt werden, um auf diese weise ihre übereinstimmungen und differenzen möglichst deutlich ins licht treten lassen zu können. Das erste ergebniss wäre wohl das, dass ihre sachlichen differenzen zahlreicher und vom indischen standpunkte aus grösser sind als man auf den ersten blick zugestehen möchte. Diese thatsache sowohl wie die der übereinstimmungen nöthigte dann weiter zu der frage nach dem grunde beider, vielleicht könnte man dabei zu dem resultat, dass derselbe bezüglich der übereinstimmungen mehr in der gemeinsamen tradition der handlungen in ihren allgemeineren umrissen bezüglich der differenzen dagegen mehr im feineren detail der einzelhandlung sowie in der verschie-

denen auswahl der sprüche incl ihrer modificationen zu suchen ist. Das berührte sich mit der frage nach dem hauptmotor der schulenbildung, wobei sich möglicher weise herausstellte, dass derselbe in der aufnahme theils modificirter, theils ganz neuer sprüche liegt¹⁾, mit anderen worten: dass die sprüche auch in der folgezeit ebenso eine hauptursache für die unzähligen schulverzweigungen waren, wie sie in der urvedischen zeit den anstoss zu spaltungen überhaupt gegeben, mit welcher behauptung die annahme einer rückwirkung der handlung auf das spruchgebet selbstverständlich nicht angeschlossen wäre (vgl übrigens auch Web Lg² p 17 ff). Hierauf müsste man sich mit der frage nach dem altersverhältniss der einzelnen grhya auseinandersetzen, deren beantwortung durch den ersten abschnitt über inhalt, composition, stil und sprache bereits vorbereitet wäre, bei der aber hier noch einzelheiten anzuziehen wären, wie namen von personen und dingen, citate von *çloka* u dgl. So erscheint nur, abgesehen von anderen merkmalen, schon allein um der häufigen *çloka* willen, die unser Q anführt, dieses jünger als A', die beide, wie schon mehrfach hervorgehoben, ein und derselben schule zugerechnet werden, jünger auch als P und G (G 4, 7, 22—24 reichte nach keiner seite hin aus, um diesen grund illusorisch zu machen, nicht unmöglich auch, dass diese stelle interpolirt ist, vgl w u), ja jünger vielleicht sogar als Manu, aus dem Q nicht nur citirt, sondern ihn auch ausdrücklich nennt, was freilich noch nicht schlagend für das höhere alter unseres Manu ist. Findet sich nun auch der *çloka* nicht nur in der sutra —, sondern selbst schon in der brahmanaliteratur, so wäre doch nachzusehen, ob er häufig und in welcher art von partien er

1) Wenn beispielsweise Q mit seinen von A' abweichenden sprüchen ebenso wie letzteres der RV schule gezählt wird, so geschieht das nur, weil diese sprüche gleichfalls dem RV entnommen sind, im grunde aber weicht es, eben weil diese neuen sprüche theils neue theils modificirte handlungen erzeugten von A gerade so weit ab wie die übrigen grhyas und repräsentirt daher einen nicht weniger für sich stehenden schultypus als wie z b G

gemüse, fleisch, kuchen an der 1, 2 u 3, bei A' findet sich kein hinweis auf die gemüseastakā]; — bei der anvaṣṭakya-feier werden gruben gemacht nach G 4, 2, 16 drei, nach A' keine, was aus 2, 5, 6 („einige sagen, in gruben, und zwar in zwei oder sechs“) hervorgeht, P 3, 3, 11 gibt keine zahl an, Ç 3, 12 ff. erwähnt die gruben überhaupt nicht, verwirft sie also höchst wahrscheinlich wie A'. Solche in die rügen springenden fälle könnten leicht vermehrt werden, wollte man aber erst auf die details eingehen, so würden die differenzen einem haufenweise entgegentreten, ja es dürfte sich kaum eine ceremonie finden, die in ihrer einzelausführung bei allen völlig zusammenstimmt. Was folgt aber daraus für die erklärung des G? Dass, wenn man dieselbe durch die übrigen grhyas stützen will, es nur mit der allerpeinlichsten vorsicht geschehen darf. So wurde ich beispielsweise nicht wagen, mit Oldenberg (p 10) bei vivaheyuh G 2, 10 G gegenüber dem vyavahareyuh A' 1, 19, 9, P 2, 5, 40, Ç 2, 1, 13 ein „corruptel“ anzunehmen, denn nichts hindert an der annahme, dass G im anschluss an seinen schulkreis vielleicht sogar selbständig von sich als einer autorität aus das verhältniss des patitasāvitrika gemildert hat, so dass dieser mit seinen kisten-genossen zwar noch in verkehrsberührung kommen, jedoch keine eheliche verbindung eingehen darf, somit würde sich G nur als der humanere erweisen, wofür übrigens auch sonst anhaltspunkte sich finden lassen. Meiner ansicht nach darf weder der spätere, noch gleichzeitige, noch auch ältere rigorismus in anderen schulen, ja selbst innerhalb der śākhya-schulen falls er da vorhanden, als massstab für G dienen, denn G hat, wie wir weiter unten noch näher sehen werden, selbständigkeit genug, seine ansicht nicht nur den eke, sondern selbst der herrschenden anschauung gegenüber, wo es ihm darauf ankommt, zu vertreten und macht eben hiedurch schule. Ich glaube also dass wenn die überlieferung so sicher ist, wie es bei dem wort vivaheyuh der fall wir im hinhlick auf das eben gesagte ein recht haben, aus einem solchen worte gewinn für die sache zu ziehen. Ich gebe aber gern zu dass

die versuchung, bei vivah^o ein corruptel anzunehmen, eine starke ist, jedoch nicht stärker, als z. b. bei ayug dantam G 2, 8, 16 gegenüber P. 1, 17, 3. Nach P. nämlich sollen die weiblichen namen ungradsilbig sein und auf a endigen, nach G. sollen sie ebenfalls ungradsilbig sein, aber auf da ausgehen. Da wir nun glauben möchten, es sei durch die endung da der bildung weibl. namen eine allzu grosse beschränkung auferlegt, so läge die vermuthung nicht fern, st. ayug dantam z. 1. ayugmantam, d. 1. = ayugma v. *ayugman (cf. yugman u. vgl. h. 1 p. IX) und antam, also dem sinne nach mit P. sich deckend, auch wäre die conjectur im sanskrit eine recht leichte. Und dennoch müssen wir gegenüber der ganz sicheren tradition an dem sprachlich nicht zu beanstandenden dantam festhalten und sachlich damit rechnen, es sei denn, dass es durch die schlagendsten zeugnisse beseitigt wurde. Ueberhaupt ist mir kein einziger fall aufgestossen, wo ich aus den übrigen grhyas in ihrem auf die handlungen bezüglichen theile für die textkritik G.'s hätte sicheren gewinn ziehen können. Etwas anders steht die sache bei den sprüchen, da kann es wohl vorkommen, dass wir auf grund anderweitiger citate desselben spruches unter umständen eine änderung vornehmen dürfen, wie mir z. b. nach P. 2, 1, 6, A' 1, 17, 6, AV 6, GS, 1* das unpassende edhi in G. 2 9, 11 wie wohl auch 4, 8, 3 in ehi zu emendiren und in den text aufzunehmen durchaus gestattet gewesen wäre, denn das h. 1 p. X von mir ausgesprochene bedenken, dass möglicher weise beide sprüche im Mbr unvollständig vorliegen, dürfte doch eine allzu grosse vorsicht in der textbehandlung involviren. Aber selbst in dieser richtung hat man stets auf der hut zu sein, da auch die sprüche nicht selten modificirt worden sind, in jedem einzelnen fall müssen eben noch besondere kriterien vorhanden sein, um capital daraus schlagen zu können. Im allgemeinen komme ich zu dem schluss, dass die übrigen grhyas sowohl für die interpretation als für die textkritik G.'s im besten falle nur bestätigende bedeutung haben, dass sie zur orientirung im grossen und ganzen viel beitragen und auch zur aufhellung

einzelner dunklerer punkte dienlich sein können, dass aber ausschliesslich auf sie, sei es auf das eine oder das andere von ihnen oder auf alle zugleich keine einzelinterpretation bei G basirt werden darf. So kann ich denn ferner dem satz Oldenbergs p 9 ff. die grhyatexte „stehen im allgemeinen unabhängig neben einander und übereinstimmung herrscht zwischen ihnen nur in so weit als dies der gemeinsame gegenstand und die gemeinsame bis in das kleinste detail fest ausgeprägte schriftstellerische form nothwendig mit sich brachten“ nur beipflichten, möchte aber den ausdruck „schriftstellerische form“, sowie den folgenden satz, dass „eine anzahl von stellen begegnet, an denen die annahme unabweisbar ist, dass entweder einer der uns vorliegenden texte den anderen als vorlage gedient hat, oder aber dass sie alle einer gemeinsamen quelle folgen“ (p 10) dahin präcisiren, 1) dass sicherlich keiner „der uns vorliegenden texte den anderen als vorlage gedient hat“ in der weise, dass der eine den grundbestandtheil der übrigen ausmache, und zwar darum nicht, einmal weil solche an die wörtlichkeit grenzende übereinstimmungen von denen uns Old ein beispiel gibt, doch verhältnissmässig selten sind und sodann weil die gegenseitige abhängigkeit unserer sūtra sich auch in der ganzen anlage, composition etc zeigen müsste (vgl übrigens Old selbst l c.), dass wir also nur sagen können, dass der eine oder der andere unserer texte den einen oder den anderen derselben bis zu einem gewissen grade beeinflusst haben kann, und 2) dass die „gemeinsame quelle“ keine schriftliche zu sein braucht, dass sie vielmehr in der mündlichen tradition liegen kann, die in diesen grossen zügen, wie sie hier im grunde doch nur in betracht kommen eine gemeinsame und sichere war und die auch in einzelfällen eine mehr oder weniger feste form angenommen haben kann so dass diese mündlich überlieferte form der „schriftstellerischen“ gleichkommt. Was ich also sagen möchte, ist unähernd folgendes. Die entstehung der schriftlichen grhyas braucht nicht als eine allmählig sich entwickelnde gedacht zu werden, so dass durch aufnahme von „einzelnen

fragmenten“ ein ganzes wird vielmehr können die ersten grhyas, nachdem einmal der anstoss zu schriftlichen aufzeichnungen auf anderen gebieten überhaupt gegeben war, ganz unabhängig von einander auf grund einer im allgemeinen doch einheitlichen mündlichen tradition in dieser und jener uns bekannten form abgefasst worden sein. Darnach liesse sich denken, dass an verschiedenen orten verschiedene grhyas gleichzeitig, oder das eine früher, das andere später, jedoch eins vom anderen unabhängig schriftlich aufgezeichnet wurden, und dass demnach alles, was sie gemein mit einander haben, auf der mündlichen überlieferung beruht. Hieraus wurden sich ihre differenzen in jeder beziehung wie auch ihre übereinstimmungen sehr wohl erklären, wogegen bei voraussetzung einer gemeinsamen schriftlichen vorlage die übereinstimmungen in jeder beziehung sich auch deutlicher ergeben müssten. Bei dieser auffassung der sache wird die freiheit des urtheils über ein einzelnes grhyas nicht beeinträchtigt. Ich kann also z. b. Ç, so wie wir es haben, auf grund innerer kriterien als allmählig geworden ansehen, so dass anfang und abschluss desselben eine grosse zeitperiode umfasst, kann aber umgekehrt z. B. G ebenfalls auf grund innerer kriterien als auf einmal entstanden betrachten, so dass es den ältesten typus eines grhyas für eine bestimmte schule repräsentirt und keine schriftliche vorlage eines anderen sei es derselben oder einer anderen schule angehörigen grhyas voraussetzt. In der that trifft denn auch, was Old p. 10 ff. ausführt für Ç zu, nicht aber auch für G., das einen durchaus einheitlichen eindruck macht (vgl. noch w. u.) und als schriftliche vorlage nur das Mbr voraussetzt. Nimmt man nun für dieses und jenes grhyas in ihrem auf die handlungen bezuglichen theile als quelle die mündliche tradition an, dann wird auch die oben aufgestellte behauptung begreiflicher, dass nämlich die grhyas im allgemeinen mehr unter einander differiren als man auf den ersten blick zugeben möchte, und weiter auch der satz, dass man ohne ganz besondere kriterien wie sie sich zugleich auf grund des einen werkes ergeben, diesen und jenen punkt in diesem

einen werke nicht auf grund anderer mehr fremdartiger schriften stutzen oder umstossen darf Im übrigen kann ich diesen ab-satz auch nur schliessen mit den worten Old s (p 11) „doch sollen hier eben diese vermuthungen in bezüg auf die grhya-texte nur angedeutet werden, eine weiter gehende entwicklung dieser und verwandter fragen würde in anderen zusammen-hang gehören“

b) Ueber die beziehung G s zum grāuta habe ich bereits p G u 27 gesprochen, hier möchte ich nur noch hinzufügen dass ich Webers zweifel an der existenz eines Gobhila-grāutasūtra (Lg² p 88) nur theilen kann Ich habe bei G nirgends eine andeutung zu entdecken vermocht, die einen auf den gedanken an ein Gobh-Gr-S bringen könnte (athv tab G 1 1, 1 ist formelhaft und darf wiedergegeben werden mit „im folgenden“), ich vermuthe, das grāutas zu G ist Lāty umgekehrt also G das grhya zu Lāty

c) Der inhalt ist in kürze folgender I anlegung des haufeuers 1, die heil opferschnur und das sog mund-ausspülen 2 das tägliche abend- und morgenopfer nebst den huldigung spenden 3—4, die neu- und vollmond opfer 5—9, 12 be ondere fälle bei abend- u morgen-, neu- und voll-mondsopfern 9 13—23, allgemeine bestimmungen 9 21—29 — II die hochzeitseremonie 1—5, die solneserzielung 6, die haarschlichtung des weibes zur zeit der ersten schwanger-schaft 7 1—12 das entbindungs-, geburts- und verstandes-erzeugungsoffer 7, 13—23 das hintreten vor den mond mit dem nengeborenen knaben 8, 1—7 die namengebung 8 8—18 gelurtdatumsopfer 8 19—20, begrüßung der kinder nach einer reise 8 21—25 das haarschneiden des knaben im dritten jahre 9 seine einföhrung in die schule 10 — III das bartscheeren und gewisse geföhde 1—2 auf den schulunterricht bezügliche dinge 3 das schulentlassungsbad des schölers 1, lebensregeln für den gebildeten 5 dem vieh gegenüber zu beobachtende regeln 6 die handlung am vollmondstage des grāvanamo-nats 7 das prātaka and erstlingsopfer 8 die ceremonie am āgrahayānivollmond 9 die ā-takāsa m incl der ānva-takva-

ceremonie 10—IV 4, 21 bei thieropfern für die manen und gottheiten 4 22—25, bei erkennung einer schuld 4 26, beim beginn des pflügens 4 27—34 wunschopfer 5—6 hausbau 7 wunsch- und verhütungsoffer 8—9 die aufnahme eines ehren-gastes 10 — Eine gewisse ratio in der anordnung des stoffes lässt sich nicht verkennen Zwar war, sie wie wir bereits wissen dem verfasser unseres sutra durch das Mbr an die hand gegeben, dennoch blieb ihm

d) für die composition des ganzen noch viel zu thun übrig Da musste vor allem eine harmonische verknüpfung von spruch und handlung angestrebt werden, da war dem ganzen ein haupttheil wie er uns im ersten buche entgegentritt voranzuschicken der gerade die allerwichtigsten handlungen enthält denen sich kein frommer inder entziehen kann und die zu seinen standigen pflichten gehören da war bei der anordnung der handlungen sowie bei ihrer detaulausführung möglichst auf das princip der zeitlichen aufeinanderfolge bedacht zu nehmen soweit solches bei der vorlage des Mbr und im Hinblick auf den character der sache erreichbar war es musste abrundung klarheit und einheit im grossen und ganzen wie im einzelnen geschaffen werden Von alle dem zeugt unser G überall ist eine planvolle durchführung wahrnehmbar Da gewinnen wir mit ausnahme weniger stellen gegen ende des werkes (vgl o p 30 ff) nirgends den eindruck als ob dies und jenes seinen platz dem zufall verdanke Nichts ist hingeworfen alles ist mit aufmerksamkeit und hingabe an die sache behandelt G bildet ein scharfes gegenstück zu C das viele lose aneinandergereihte partien hat und jedenfalls nicht abgerundet ist (vgl Old. einl.) Das kann man von G nicht behaupten es lassen sich nirgends anhaltspunkte dafür gewinnen dass es allmählig geworden vielmehr ist alles festgefügt und das ganze wie aus einem guss hervorgegangen Die prapithika capitel und sutriabtheilungen dürfen uns dabei nicht stören sie rühren auch kaum von G her Damit ist nicht gesagt dass nicht hie und da im laufe der zeit eine kleinigkeit eingeschoben worden sein

kann. So wäre es nicht unmöglich dass z b die śloka 4, 7, 22—24 spätere einschübsel sind, weil wir, wenn sie von G herrühren noch mehr solcher bei ihm erwarteten, so könnte man ferner bei 3, 4, 2—6 an ein eingeschobenes zwischenstück denken, da man dabei fast den eindruck gewinnt, als ob man hier habe nachholen wollen, was bei 2, 1, 1 ff versäumt worden. Doch ist das sicher subjectiven empfindens, deutliche kriterien für spätere zusätze haben wir weder hier noch sonst. So drängt sich, alles zusammengekommen, einem mit macht die überzeugung auf, dass unser sūtra einem intelligenten urheber sein dasein verdankt, dass es nur einen verfasser hat. Darauf weisen nun auch

e) sprache und stil hin die beide durchweg das gleiche gepräge tragen. Die sprache des G, selbstverständlich mit ausschluss der sprache ist durchweg klassisch die grammatik wird nicht verletzt. Eine gewisse kühnheit zeigt sich bei compositis besonders bei dvandva (cf z b 3 3, 16 und namentlich 18), die sehr zahlreich vertreten und von mannigfacher art sind. Der stil ist im grossen und ganzen weniger sūtraartig als der der übrigen grhyas, weniger jedenfalls als uns die sūtraabsätze glauben machen möchten. Die sätze sind in der regel voll gegeben, abgerissene sätze sind sehr selten und solche wie 3, 6 12 kommen sonst nicht mehr vor. Der stil liesse sich vielfach als fließend bezeichnen zuweilen bekommt er sogar einen gewissen schwung, so dass man für einen moment das sūtraartige vergisst (vgl z b 1, 2, 10—27 6, 1—7 u. a.). Im ganzen liefert uns G eine ganz erträgliche rosa mit manchmal fast an behaglichkeit heranastreifender breite ein charakteristisches licht auf unser ghyasūtra werfen auch die wiederholt vorkommenden citate aus brāhminaschriften wie 1 6 1 ff u. a.

Zusammenfassend können wir demnach sagen inhalt, composition planmäßige durchführung im grossen und ganzen wie im einzelnen durchgängige gleichmässigkeit des stils und der sprache alles weist darauf hin dass das ganze werkchen einem und zwar recht verständigen kopfe sein Ursprung ver-

dankt, und da die überlieferung uns Gobhila nennt und sonst nichts dagegen spricht, so haben wir auch keinen grund zu zweifeln dass dieser wirklich der verfasser ist

f) Ueber das alter G's lässt sich aus inneren gründen nichts genaues feststellen, nur so viel kann man laut der sprache behaupten, dass unser sutra nicht in die vorklassische periode gehört Ist der von Weber Lg² p 17 aufgestellte satz richtig „je älter ein sutram, desto verständlicher ist es, je räthselhafter, desto jüngerem ursprung bekundend“, welcher satz z b vorzüglich auf G und Kh passt so dürfte G innerhalb der grhyaliteratur sehr alt sein Was von Bradke („über das Mānava Grhya-Sūtra“, Z D M G XXXVI p 472), als „höhepunkt“ des prosaischen sutrastiles bezeichnet wo „der satzbau schwindet, expletiva eine kunstliche bedeutung erhalten, zuletzt nur noch ein, allerdings mit seltenem scharfsinne ausgebildetes, halbsprachartiges, halbalgebraisches system übrigbleibt dessen zweck es nicht sowohl zu sein scheint die übertragung neuer ideen zu vermitteln, als vielmehr, mit möglichster kurze an bekannte ideen zu erinnern“ findet z b auf Kh anwendung, nicht aber auf G, vielmehr haben wir hier, was überhaupt zur sprache gebracht wird in für ein sutra seltener ausführlichkeit (vgl bes buch I gegenüber den übrigen grhyas) und schlechtheit, so dass wir uns des eindruckes einer ungekünstelten und erstmaligen darstellung schwer erwehren können Auch wird man durch die einstreueung von brāhmanaaussprüchen und dingen von denen man das und das sagt (cf tatraī tad āhuh 1 2 10 3 5 2 u a), sogar an den brāhmanastil erinnert Doch muss ich von Bradke beistimmen, wenn er l c p 454 sagt „die verwendung des stiles zur fixirung des alters eines werkes ist nicht immer frei von bedenken“ In der that ist mir kein sutra bekannt, dessen stil nicht schon die schablone¹⁾ an der stirn truge doch hat man zuzugeben, dass solches bei dem einen mehr bei dem anderen weniger krass hervortritt Es wird also auf den einzelfall an-

1) die bereits in der mündlichen tradition ihre form gewonnen haben kann

kommen; im allgemeinen aber wirft der stil nur für die exegese etwas ab, nicht für die altersbestimmung eines werkes. Wichtiger für letztere wäre feststellung des sprachgebrauchs. So wird man bei G mehrfach überrascht durch ausdrücke und wortbildungen, um derentwillen man ihn in eine spätere zeit verlegen möchte. Die genauere fixirung des alters G's muss also einer detailuntersuchung anheimgestellt werden. Die bei G vorkommenden personennamen weisen uns nur hin auf den terminus ad quem; weit mehr werfen sie für die frage ab, welcher schule G angehört. Dass er

g) ein sāmavedist war, sagt uns die überlieferung und dürfte auch deutlich genug aus unserem sutra hervorgehen. Es fällt nämlich auf, dass, während im Mbr von 249 sprächen nur vier aus dem SV, die zugleich ihre parallelen anderwärts haben, sich finden (s. p. 23), wir unter den von G 2 ff neu aufgenommenen, p. 29 vorgeführten 13 sprächen auf 9 stossen, die zugleich dem SV angehören. Ob das zufall ist? Ich glaube, nicht so ganz, denn es möchte sich durch das in vordergrundstellen von sāmaversen die leise tendenz verrathen, einem gewissen mangel des Mbr nachzuhelfen, es zum ausschliesslichen eigenthum der SV-schule zu machen, woraus sich eo ipso ergäbe, dass G ein sāmavedist war. Es dürfte bei diesen 9 versen auch nur die SV-recension gemeint sein; wenigstens halte ich es für keinen zufall, dass z. b. G 3, 3, 32 adya no etc. = SV 1, 141 hat, während wir im RV 5, 82, 4 adyā no etc. lesen (vgl. ferner SV 1, 91 neben RV. u. a. zu G 3, 3, 4). Ferner mag man zwar nicht viel darauf geben, dass wiederholt vom singen die rede ist, da solches auch in anderen grhyas vorkommt (cf. A' 1, 3, 10, P 1, 7, 2), bedeutsam aber ist dass z. b. 3, 3, 3 ff neben 3, 3, 2 ausdrücklich noch die samasviti, die die anderen drei grhyas nicht nennen, sowie der spruch SV 1, 91 vorge-schrieben werden. Nur vom sāmavedastandpunkt aus wird auch 3, 9, 6 ganz verständlich. etena dvikena, se sāmna (so mit recht die comun., vgl. h. I p. XII) im gegensatz zu sv-cena. Sonst vgl. 3, 2, 31 48 9 22 u. ähnl. Wie also nach

p 23 ff das Mbr indirect, so spricht unser sūtra direct für seine zugehörigkeit zur samavedaschule Weitere stütze findet diese anschauung durch die personennamen, über welche näheres w u Dieser letzte satz leitet uns über zu der beantwortung der frage, die wir in dieser einleitung noch zu stellen haben, nämlich

Wer sind die eke bei Gobh ?

Zunächst fragt es sich, ob das in der sutraliteratur häufig vorkommende eke = ity eke ist Unsere comm nehmen das überall an (eke, sc. manyante) und ich habe nicht gefunden, dass unsere europäischen übersetzer davon abweichen Es möge mir ein wort zu diesem fall gestattet sein, ohne dass ich damit sagen will, dass es gerade so sein muss, wie ich meine, noch weniger will ich behaupten, dass meine ansicht sich überall bestätigen muss, da formelhafter stil in dieser und jener schrift viel verwischt haben kann Beschränken wir uns auf G, so ist einmal nicht gut anzunehmen, dass er, der alles so wohl durchdacht geschrieben, zwei so verschiedene, nur schwer aus der stilistik erklärbare ausdrucksweisen brauchte, um ein und dasselbe auszusagen, und sodann erklärt sich ja alles ganz ungewungen und gut, wenn wir setzen ity eke = „einige meinen“, dagegen eke = „einige“ sc thun, führen factisch aus Während also die ity eke blosse ansichten vertreten, lassen die eke ihren anschauungen auch die that folgen Demnach wäre gegenüber eke kurvanti 1, 7, 16, eke nidadhata 2, 9, 27, (na) caranty eke 3, 1, 30 eke in 2, 1, 9 (wo T ity eke liest) = einige sc lassen zu (das jedesmal zu ergänzende verbum ist ganz vom zusammenhang abhängig), d h es ist bei ihnen factisch brauch, dass die braut auch dann, falls sie den neunten erdkloss zieht, heimgeführt wird, in 2, 10, 25 = bestimmen, geben (factisch), in 3, 2, 4 = halten (auch bloss ein jahr, sc das mahānāmnigelubde) in 3, 9, 22 = sagen her, sprechen (das arisṭo nicht aber die svastyo s 21 daher zeigt sich hier auch kein api welches bei unserer frage an den vorhergenannten stellen beachtenswerth ist), in 4, 5

2 = etwa „dehnen aus“ (nämlich die bei den kamye-su von G im folgenden gegebenen regeln auch auf frühere bereits besprochene fälle, beachte ca), geradezu schlagend für meine erklärung des eke ist 3, 3, 11 13 = feiern (kāṅk-ante s 9 13, die comm natürlich auch hier = eke ācārya manyante!) Wie nun weiter gegenüber ity āhuh (1, 6, 8 7, 5, 2, 3, 16) itī nicht selten = ity āhuh ist (cf h 1 sub itī), so ist gegenüber ity eka āhuh 1, 8, 21 ity eke in 1, 5, 3 7, 18 (beachte na vī syāt, wodurch unzweideutig nur ihre ansicht ausgedrückt wird), 2, 3, 17 (ity eke gegenüber ity āhuh s 16) 5, 7, 3, 2, 47 62 = ity eka āhuh, „einige sagen, meinen“ Somit erhalten wir folgende correspondenzen itī — ity āhuh, ity eke — ity eka āhuh, eke — eke kurvanti (od. mit einem dem ähnl verbum)

Da die eke der erwähnung gewürdigt werden, so müssen es immerhin leute von nicht zu unterschätzender bedeutung sein, doch ist Gobh stets gegenheiliger ansicht und tritt ihnen direct (z b 2, 5, 8 neben s 7) und indirect entgegen und bekämpft sowohl ihre ansicht, wie ihr thun Er stimmt aber auch nicht ohne weiteres den ity āhuh zu, so sagt er 1, 6, 10 gegenüber a. 8 u 9 und 1, 1, 19 gegenüber s 18, „man solle in dem gegebenen fälle thun, wie man wolle“ Bei 2, 3, 16 u 17, wo er die āhuh und eke einander entgegensetzt, scheint er keine ganz entschiedene stellung einzunehmen, daher begnügt er sich mit deren blosser anführung und stellt dem leser den anschluss an die einen oder die anderen anheim, doch scheint er für seine person durch voranstellung der āhuh diesen den vorzug zu geben

Wir werden zu der weiteren frage gedrängt, wer die eke sind Ich glaube nur leute, die zum schülkreis G's gehören Vergleicht man nämlich die gr̥hyas unter einander, so zeigen sich wie ich schon oben p 11 u 14 ausgeführt, häufig abweichungen ja es dürfte sich kaum eine ceremonie finden, die in ihrer detailsführung sich in den gr̥hyas deckte, sei es in sämtlichen zugleich oder in dem einen und dem anderen, vielmehr sind die einzelnen handlungen trotz gleicher

veranlassung und gleichen gegenstandes im einzelnen so abweichend, dass sie dem minutiösen inder geradezu ungeheuer vorkommen müssen. Wollte also G mit eke leute anderer schulen bezeichnen, so hätte 1) das viel häufiger geschehen müssen, als er es gethan, 2) hätte er sie citiren müssen in fällen, die eine weit grössere differenz zwischen ihm und den eke documentiren, als es factisch der fall ist, 3) müsste das, was die eke vertreten, stets auf andere schulen passen, resp sich in den übrigen grhyas nachweisen lassen, welcher nachweis theilweise G 2, 9, 27 gegenüber P 2, 1, 23, G 3, 2, 4 gegenüber Ç 2, 11, 11, G 3, 3, 11 gegenüber P 2, 10, 23, Ç 4, 5, 17 geliefert werden kann, doch ist solch ein zusammentreffen selten, und, wie ich kaum bezweifeln möchte, zufällig, sofern ja aus gleichen pramissen an verschiedenen orten sich gleiches herausbilden kann. Will man aber die angeführten argumente nicht acceptiren, so wird man schliesslich über ein viertes schwer hinwegkommen. Ich meine die von G erwähnten namen zunächst die Kaubalyah, Kautsa, Gautama Audgahamāni und Vārkakhandi. Von diesen werden die Kaubalyah G 3 4, 34 im Vançabrāhmaṇa des SV ausdrücklich als der sāmavedaschule zugehörig bezeichnet (s Ind Stud IV, 372 ff) zu ihr wird ferner Kautsa G 3, 10, 6 im Lāty Çr-S der SV-schule (s Web Lg² 84) gezählt, ebenso Gautama G 3, 10 8 (derer im Lāty zwei genannt werden, cf Web l c u Ind St IV, 373), und wie diese, gehören gewiss auch Audgahamāni 3 10, 7 13 und Varkakhandi 3, 10, 8, über die mir sonst nichts bekannt ist zu keiner anderen als der schule der sāmavedins vertreten sie doch die gleiche ansicht wie Gautama und Gobhila! So gehören denn auch offenbar dem sāmavedakreis der brāhmaṇaperiode an das Raurukibrāhmaṇa 3, 2, 7 Mānatantavya (Khād 2, 1 5 hat Mānadantavya) 1, G 1 und Pākayajna Aida 1 9, 17 von allen dreien scheint man sonst nichts näheres zu wissen!)

Ich kann mir nicht versagen bei dieser gelegenheit die sehr beachtenswerthen worte Webers Lg² 84 zu citiren. „Es sind dergl erwähnungen in dem sūtra des Lātyayana wie in den übrigen sūtra des

Endlich wird auch ein held aus vedischer vorzeit genannt Sudas Paṇjavāna 1, 9 12, der „hundert tausende gegeben hat“ und der um dieser seiner splendiden freigebigkeit willen wahrscheinlich von allen schulen gleich hoch geehrt wurde. Hat demnach G huter namen, die offenbar ausschliesslich (Sudās Paṇj zählt besonders) dem sāmavedaschulkreis angehören, die er erwähnt sei es zur bestätigung seiner ansicht, sei es zur abweisung dessen, was er selbst nicht vertreten kann (so die Kauhalyah und Kautsa), so liegt die vermuthung nahe, dass nun auch die eke nur sāmavedisten sind.

Wir können weiter gehen und schliesslich auch noch fragen warum G bald itī bald ity āhuh (od āhni), bald eke od ity eke sagt und warum er dafür nicht namen sei es von einzelpersonen oder von gruppen setzt? Ich möchte dieses verfahren nicht einer gewissen laune des verfassers zuschreiben vielmehr darin eine feinheit erkennen was mit itī angeführt wird, gilt in erster linie als innerhalb speciell der G aus eigener anschauung bekannten sāmavedaschulkreises allgemein acceptirt und feststehend obwohl damit nicht ausgeschlossen, dass G dem gegenüber neues aufstellen kann, wo durch er eben selbst schule macht, ity āhuh wurde bedeuten dass man es vielfach sagt, dass es vorherrschende meinung ist, der gegenüber G schon mehr freiheit sich erlauben darf, die ity eke und eke weisen auf einen wohlbekannten kreis innerhalb derselben speciellen schule hin, zu welcher sich G selbst halt. Dieser wohlbekannte kreis spaltet sich in doppelter richtung die eke verleihen ihrer anschauung practische gestalt, sind also in masse vertreten und bilden in manchen punkten einen kreis für sich und könnten füglich auch als çākha einer çākha charactensart werden, die ity eke tragen in diesem und jenem fall bloss ihre ansicht vor es sind bloss schulmänner, die durch mündlichen unterricht vielleicht auch in schriften, die jedoch keine grhyaschriften in dem uns geläufigen sinne

Sāmaveda viel häufiger als in den sūtra der anderen veda und sehe ich dies als ein zeichen der prioritāt über diese letzteren an. Damit vgl man was oben p 51 gesagt

zu sein brauchen, propaganda für einzelne punkte in ähnlicher weise zu machen suchen, wie es G selbst thut, ihre lehren sind jedoch noch nicht so weit durchgedrungen, dass dieselben auch in der praxis verwerthung gefunden. Es sind zeitgenössische vertreter einer blossen theorie, lehrer, wie es in früheren zeiten die ausdrücklich genannten männer kausa, Gautama, Audgahamāni und Vārakahandī waren. Die eke dagegen correspondiren mit den Kauhalliyāh, bei welchen das angeführte nicht mehr blosser theorie ist. Beide theile aber, sowohl die eke als ity eke, gehören im grunde immer noch zum speciellen schulkreis G's und werden nicht als ketzer betrachtet, daher eifert G nirgends gegen sie, vielmehr behandelt er sie stets mit unverkennbarer achtung.

Mit alle dem ist nicht gesagt, dass G von anderen schulen nichts gewusst hätte, gewiss waren sie ihm aus mündlichen und wohl auch schriftlichen mittheilungen bekannt. Aber ein anderes ist es, die quellen fremder schulen zum ausgangspunkt seiner eigenen darstellung zu machen, statt bloss in allgemeinen zügen durch dieselben sich beeinflussen zu lassen, und ein anderes, in erster linie stets nur von dem schulkreise auszugehen, in dem man selbst lebt. Stellte sich demnach heraus, dass das, was die iti und ity ahuh vertreten, in nichtsamavedaschulen geltung hat, so beweist das nur, dass ein theil der sāmavedisten hierin mit den anhängern anderer schulen übereinstimmt, die ursache läge in gemeinsamkeiten, wie sie auch sonst in allen schulen vorkommen. Nicht aber bewiese dieser umstand, dass G nicht stets dabei zunächst nur an die seinigen gedacht, ähnlich wie er es bei den eke (vgl p 55) zu thun scheint. Wir müssen uns G als lehrer denken, der im leben steht und in s leben eingreift. Wie sollte er als solcher in bloss theoretischer weise fragen berühren die die gemüther nicht bewegten, was sollte er dinge hineinziehen, die bloss in der fremde bedeutung haben? Ich vermuthe also dass all die von G angeführten meinungen und handlungen anderer für den specielleren schulkreis G's lebensfragen waren.

Mehr oder weniger vermuthung aber bleibt alles, was

ich über die eke gesagt, sollte ich jedoch auch nur zu weiterer beobachtung in dieser richtung angeregt haben, so würde ich meine mühe als reichlich belohnt betrachten

Alphabetisches verzeichniss der sprüche des Mbr

Die bei G neu hinzugekommenen sprüche reihe ich, sie mit einem * bezeichnend, ebenfalls ein, verweise aber auf die dabei vorkommenden parallelen, da sie bereits p 29 gegeben sind, mit einem etc — Die parallelstellen zu den Mbr-sprüchen liegen sich bei grösserem material, als es mir zu gebote gestanden (s p 26), gewiss vermehren, die aus TBr, TA, Kauṣ Up Aṣv Çr, Laty Çr und Çāṅkh Çr hinzugefügten habe ich nicht controliren können — Ob wir einen vers oder einen unmetrischen spruch vor uns haben, ist bei der häufigen verderbtheit des textes oft schwer zu entscheiden Bei versen wird der erste pāda durch | gekennzeichnet, angeführt, || bedeutet, dass der spruch vollständig gegeben, wo kein strich sich zeigt ist der spruch mehr oder weniger sicher unmetrisch hin ? heisst s v a, dass das metrum entweder defect ist, oder für den spruch überhaupt nicht ganz sicher constatirt werden kann

agnaye samidham āharṣam 6, 32,	agnīyayacandraśūryāḥ prayāṣe*
G 2 10 48, A 1, 21 1; P 2 4 3,	4, 5 zu G 2 5 4
cf Ç 2 10 3 AV 19, 64	agnīḥ te hastam agrahit 1, G 16
agnav agniḥ carati praviṣṭaḥ ? 2	zu G 2, 10, 29
2 9, G 4 1 13, AV 4 39 0-	agne prayāṣṣitṭe tvaṃ devaṃ
VS 5 4 TS 1 3 7 2	1, 4 1, G —, 5 2 P 1 11, 2,
agnih prāṇato prathamah 2 1	Ç 1, 18 3
15 G 3 8 23 1 3 1 4 TBr	agne vrāṭapato vrāṭam carityamī
2 4 8 7	1 6, 9 G 2 10 16 VS 1, 5
agnim hravyadam akṛtvān gubā	aghoracakṣur opat gṇy eti 1 2
taḥ 1 1 4 zu G 2 1 10	11 zu G 2 2 10, A 1, 8 9,
agnir etu prathamo devatābhyah	P 1 4 16 Ç 1 16, 3, RV 10
1 1 9 G 2 1, 24 P 1 5, 11	2, 44 cf AV 14 2, 17

angād angat sambhavasā | 1, 5, 16
u 17 zu G 2, 8, 21, A' 1, 15, 9,
P 1, 18, 2, Nir 3, 4, Kaus
Up 2, 11

atrapitaro mādāyadhvam 2, 3, 6, G 4,
3, 11, VS 2, 31, A' çv Çr. 2, 7, 1

*adite 'numanyasva G 1, 3, 1

*adya no deva savitar | G 3, 3, 32 etc

anu tva mata manyatām 2, 2, 6, G
3, 10, 20, Vb 4, 20, TS 1, 2, 4,
2, 6, 1, 7, 7

*anumate 'numanyasva G 1, 3, 2
annapaçeoça maṇina | 1, 3, 8, G
2, 3, 21

annam prāṇasya padvīṣaḥ* (so der
comm., der text paddhīṣa) | 1,
3, 10 zu G 2, 3, 21

annam va ekachandasyam | ? 2, 6,
13, U 4, 9, 4

annasya ghṛtam eva rasas tejas 2, 6,
15, G 4, 9, 5

annasya raṣṭrīr asī 2, 8, 9, G 4,
10, 12

anv iyam no anumatiḥ | 2, 2, 16 zu
G 4, 1, 17

apabata asurah 2, 3, 3, G 4, 3, 2

apehi tvam paribadha | 2, 5, 7 zu
G 4, 6, 5

aprajasyaṁ paṇtramartiyam | 1, 1, 13
zu G 2, 1, 24

abhi bhago 'sī sarvasmin | 2, 4, 11 zu
G 4, 5, 32

abhūn no duto baviṣo jatavedaḥ | 2, 3,
15, G 4 3, 29 cf AV 18, 4, 65

ami madanta pitarah 2, 3, 7, G 4,
3, 12

amo 'sī prapa tad ṛtam bravimi | 2,
1, 14, G 3, 8, 21, Ç 3, 8, 4

ayam ūrjavato vṛkṣaḥ | 1, 5, 1, G
2, 7, 4, P 1, 15, 6, Ç 1, 22, 10

aryamanam nu devam 1, 2, 3,
G 2, 2, 7, A' 1, 7, 13, P 1
6, 2, Ç 1, 18, 3

arhaṇa putra uvasa (vasa d text) |
2, 8, 1, G 4, 10, 1

açma bhava paraçur bhava | 1, 5,
18 zu G 2, 8, 21, A' 1, 15, 3,
P. 1, 16, 18, ÇBr 14, 9, 4, 26

ahar no aty apiparat | 2, 5, 13 zu
G 4, 6, 10

ahura idam te paridadamy amam ||
1, 6, 21, G 2, 10, 29

akaṣasyai ça akaṣaḥ | 2, 4, 13 zu G
4, 5, 34

akūtur devin manesā prapadye | 2,
6, 9 zu G 4, 8, 10 11 14 18,
cf TBr 2, 5, 3, 2

agantra çam aganmahī | 1, 6, 14,
G 2 10, 20

attam devebhyo haviḥ || 2, 2, 7, G
3, 10, 24

aditya navam aroçsam | 2, 5, 14,
G 4, 6, 12 cf AV 17, 25 (hier
richtig *rukṣa)

adhatta pitaro garbham | 2, 3, 14,
G 4, 3, 27, VS 2, 33

a nah prajam janayatu prajāpatih |
1, 2, 12 zu G 2, 2, 16, A' 1, 8,
9, Ç 1, 6, U 16, 12, RV 10,
85, 43, AV 14, 3, 40

*a no mitravarupa | G 3, 8, 2 etc

apa nodanta jvasa || 1, 6, 3, G 2,
9, 12, Ç 1, 28, 9, TS 1, 2, 1, 1

a yam gat savita kṛureṇa || 1, 6, 1,
G 2, 9, 10, AV 6, 68, 1*

āroçsa ca dantesu | 1, 3, 4 zu G
2, 3, 6

idayas padam ghṛtavat sarisṛgam |
2, 2, 11 zu G 4 1 14, AV 3,
10, 6

idam aham imam viçvakarmāṇam ?
2 6, 10, G 4, 8, 10

idam aham imam padyam ? 2, 8,
2, G 4 10, 2

idam bhumer bhajamahe | 2, 4, 1
 G 4, 5, 3 -
 idvatsaraya parivatsaraya | 2, 1, 12
 zu G 3, 8, 10, AV 6, 55, 3, TS
 5 7, 2, 4 [Mbr = TS, daher viell
 iduvats^o, beachte das metrum]
 indragñi çarma yacchatam prajapa-
 ti | 1, 5, 12 zu G 2, 8 4
 indramavadat (?) tamo vah parastat |
 2 6 12, G 4, 8, 24
 imam açmanam aroha | 1, 2, 1, G
 2, 2 4
 imam ta upastham madhuna sam
 aham / 1, 1, 3 zu G 2, 1, 10
 imam stomam arhate jätavedase | 2,
 4, 2, G 4, 5, 5, RV 1, 94 1,
 SV 1, 66, 2, 414, AV 20, 13, 3
 imam agnis trayatam garhapatyah |
 1, 1, 10 zu G 2 1, 24, P 1, 5, 11
 ima madhumatir mahyam | 1 8, 2,
 G 3, 6, 2
 ima me viçvatoviryah | 1, 8, 1, G
 3, 6, 1
 imam tvam indra midvah | 1, 2, 13
 zu G 2, 2, 16, RV 10, 85 43
 (auch zu A 1 8, 9)
 iyam ajñe dam annam 1, 5, 8 G
 2, 7, 19
 iyañ tantu gavañ matā 1, 8, 8, G
 3, 6, 7
 iyañ duruktat paribadhamana 1
 6, 27, G 2, 10, 37, P 2, 2 8,
 Ç 2 2 1
 iyañ nāry upabrūte | 1, 2 2, G
 2 2 6 P 1, 6, 2 Ç 1 14 1,
 AV 14 2, 63
 iha gavañ prajayadhvam 1 3, 13,
 G 2 4, 6 P 1 8, 10 AV 20
 127 12
 iha dhrtir iha svadhrtih 1 3 14,
 G 2 4 10 Lāty 3 8 11 (s Web
 zu II p 377) cf 4, 3, 11 4,
 VS 8 31

ud ottamam varuṇa paçam asmet |
 1, 7, 10, G 3, 4, 23, P 2, 6,
 15, Ç 5, 2 4, RV 1, 24, 15,
 AV 7, 83 3, 18, 4, 69, VS 12,
 12, TS 1, 5 11, 3 4, 2, 1, 3
 u a, Nir 2, 13, TBr 2, 7, 16,
 4, 2, 8, 1, 6, TA 2 4, 4
 udyantam tva ditya nudyasam ||
 2, 5, 15, G 4, 6, 12
 udyan bhrajabbhrstibhir indro marud
 bhik | 1 7, 6—8, G 3, 4 20,
 P. 2, 6, 16 (çstir)
 uspenavaya udakenai bi (d text dhi) |
 1, 6 2, G 2, 9, 11, A 1, 17,
 6, P. 2, 1, 6, AV 6, 68, 1
 ūyam vahantr amrtam 2, 3, 13, G
 4, 3 26, VS 2 34
 ūrvor upasthe jaughayoh | 1, 3 o
 zu G 2, 3, 6

*rcam sama yajāmahe | G 3 2 48 etc
 rtam satye pratisthitam | 2 4, 10 zu
 G 4, 5 31

rtasya goptri tapasah parasya | 1, 6,
 28, G 2, 10 37

ekam i-ve visvas tva nayatu 1, 2, 6,
 G 2 2, 11, cf P 1, 8 1

ekastaka tapasa tapyamana | 2, 3,
 19, G 4, 4, 33, P 3, 1, 5, AV
 3, 10, 12 TS 4, 3 11, 3

etad vah pitaro vasuh || 2, 3, 12
 zu G 4 3 24

eta pitarah somyastah | ? 2 3, 5,
 G 4, 3, 4

etam u iyañ madhuna samyutam ya
 vam | 2, 1, 16, G 3, 8, 24, P 3 1,
 6, TBr 2 4 6, 7, cf AV 6, 30, 1

etai va sā ya pūrva vy aucchat | 2
 2, 12 zu G 4, 1 16 cf AV 3, 10, 4

etai va sā ya prathama vy aucchat |
 2 2 13 zu G 4 1 16, cf AV
 3 10 1 4

oṣadhe trayasvai 'nam || 1, 6, 5, G
2, 9, 14, A' 1, 17, 8, P. 2, 1,
10, Ç 1, 28, 12, VS 4, 1, 5,
12, Katy Çr 5, 2, 15
oṣṭhapīdhanā nakulī | 1, 7, 15, G
3, 4, 29

aṣṭukhalasampravadantigravanak |
2, 2, 10 zu G 4, 1, 14

kanyāla pītṛbhyāḥ patilokam | 1,
2, 5, G 2, 2, 8

kama veda te nāma mado nama sī | 7
1, 1, 2, G 2, 1, 10

kṛm paçyasī, prajāṃ paçuṃ (oder
um ?) saubhagyaṃ | 7 1, 5, 5,
G 2, 7, 10

kṛmṃś udrasya bahubhyam | 2, 7,
4 zu G 4, 9, 19

kṛṣṇa idam te paridādamyaṃ ||
1, 6, 22, G 2 10 30

keçesu yaç ca papakam | 1, 3, 2 zu
G 2, 1, 6

ko nama 'sy. asan nama 'smi || 1 6,
17, G 2, 10, 23

koça iva pūrṇo vasuna | 2, 4, 12 zu
G 4, 5, 33

ko 'sī kātāmo sī | 1, 5, 14, G
2, 8, 13

kantornatam samprananam | 2, 4, 8 zu
G 4, 5 19

kṣatpīpasabhyam svaha || 2, 6, 17,
G 4, 9, 15

kṣudhe svaha || 2, 6, 16 ; G 4, 9, 15

gandharvo sy upavo pa (text upava
upa) mam ava || 1, 7, 13, G 3, 4, 27

garbhām dbebi sūnivalī | 1, 4 7,
G 2, 5, 9, RV 10, 184 2, 4V

5, 25, 3, Çat Br 14, 9, 4, 20
gavam çleşma 'sī 1 8 3, G 3, 6 3

gṛbhnam te saubhagatvaya hastam |
1, 2, 10, G 1, 2, 16, A 1 7

3, P 1, 6, 3, Ç 1, 13, 2, RV
10, 85, 36, AV 14, 1, 50

gṛbhāḥ nah pīaro datta || 2, 3, 10,
G 4, 3, 22

goposanam aṣī goposasya | 7 1, 8, 6
zu G 3, 6, 5

grīvabhyo me skandhabhyam me | 2,
3, 2 zu G 4, 6, 5

grāmo hemanta uta nō vasantah |
2, 1, 11 zu G 3, 8, 10, P 3, 2,

2, Ç 4, 18, 1, TS 5, 7, 2, 4, cf
AV 6, 55, 2, A' 2, 4, 14

cakṣur aṣī cakṣusṭvam aṣī | 1, 7, 9,
G 3, 4 22

candra prayaçette tvam 1, 4 3 zu
G 2, 5, 3, P 1, 11, 2

candra vratapate vratam carīyamā
1, 6, 12 zu G 2, 10, 16

janghabhyam me yato jataḥ | 2, 5,
5 zu G 4 6, 5

jatavedo vapaya gaccha devan | 2,
3, 17, G 4, 4, 23, cf TS 3, 1, 4 4

*tac cakṣur devahitam | G 3, 8, 5 etc
tat savitur varenyam | 1, 6 29 zu G

2, 10 38, A' 1, 21, 5, P 2,
3, 3 5, Ç 2 5, 12 7, 19, 6, 4,

8, RV 3, 62, 10, SV 2, 812, Vb
3, 35 u a, TS 1, 5, 6, 4, 4, 1,

11 1, TA 1, 11 2, 10 35

tapaç ca tejaç ca 2 4, 5, G 4, 8 14
tura gopaya ma natha 2, 6, 19, G

4, 9 17

tryayusam jamadagneḥ | 1 6, 8, G
2 9, 21, P 1, 16 7, 2, 1, 15,

VS 3, 62, cf AV 5, 28, 7

dakṣanam padam avanenīje 2, 8, 7,
G 4 10 10

*dadāhkravṇo karīsam | G 3 3, 7 etc
deva savitah prasava yajuam | 2, 1, 1,

- G. 1, 3, 4, TS. 1, 7, 7, 1 u. a. VS 9, 1 u. 5. Kāth 13, 14, 95
- *devas tva savito 'tpun° G. 1, 7, 25 etc.
- devasya te savituh prasave 1, 6, 18, G 2, 10, 26, A' 1, 20, 4 24, 15; P. 1, 3, 17; Q. 2, 2, 12; AV. 19, 51, 2, TS 5, 1, 4, 1, VS 1, 10 u. 5, cf Čāṅkh Čr 4, 21, 7; 4, 7, 5, A' Čr. 1, 13, 1, Kāty Čr. 2, 2, 16
- devāya tvā savitre paridādāmy asau || 1, 6, 24, G 2, 10, 32
- dyaus te prsthām rakṣatu 1, 1, 11 zu G 2, 1, 24, cf TS 4, 1, 2, 3 u. 5, VS 11, 20
- *dhānavantam karambhīnam | G 3, 3, 6 etc
- dhruvā dyaus dhruva prthivī | 1, 3, 7; G 2, 3, 12, RV. 10, 173, 4, AV. 6, 88, 1, TBr. 2, 4, 2, 8
- namah prthivyaḥ dānātrāya (dānātrāya der text) 2, 1, 3, G 3, 7, 17
- namo vah pitaro jīvaya 2, 3, 8 u 9 zu G. 4, 3, 18—21; VS 2, 32, cf AV 18, 4, 81 ff
- *nirastah parāvasuḥ G 1, 6, 14
- netryau stho nayatam mam || 1, 7, 12, Q 3, 4, 26
- paridhatta dhatta vasasai 'nam | 1, 1, 6 G 2, 1, 16, cf AV 2, 13, 2, 19, 24, 4
- paribadham yajamahe | 2, 5, 6 zu G 4, 6, 5
- *pari vajapatih kavib | G 3, 10, 22 etc
- paraitu mṛtyur amṛtam ma agat | 1, 1, 14 zu G. 2, 1, 24 (apaitu mṛtyur TBr 3, 7, 14, 4, TA 10, 45)
- *pavitre stho vaiṣṇavyau G. 1, 7, 22 etc
- paṇḍām tvā hiṅkāreṇā 'bhujighrāmy asau || 1, 5, 10; G 2, 8, 22, cf P. 1, 18, 4
- punar manah punar ātmā ma āgāt | 1, 6, 34 zu G 3, 3, 34; VS. 4, 15, TA. 2, 5, 17
- punar mām aitr indriyam | -1, 6, 33; G 3, 3, 34, A' 3, 6, 8; cf. AV. 7, 67, 1, TA. 1, 30
- punar mā 'yantū devatāh | ? 2, 5, 10 zu G 4, 6, 10
- pumānsau mitrāvaruṇau | 1, 4, 8; G 2, 6, 3; P. 1, 9, 5; Q 1, 17, 9
- pumān agnih pumān indrah | 1, 4, 9; G 2, 6, 11
- pūrṇahomam yaçase juhomi 2, 6, 11 zu G. 4, 8, 23
- pūrvam anyam aparam anyam 2, 8, 8, G. 4, 10, 11
- pūṣam nu devam | 1, 2, 4 zu G. 2, 2, 7, A' 1, 7, 13
- *prajāpataye G. 4, 7, 36
- prajāpataye tvā paridādāmy asau || 1, 6, 23, G 2, 10, 31; P 2, 2, 21
- prajāpate na tvad etany anyah | 2, 5, 8, G 4, 6, 9, A' 1, 4, 4; 14, 3; 2, 4, 14, Q 1, 18, 4; RV 10, 121, 10, AV 7, 79, 4 80, 3, VS. 10, 20; 23, 65, TS 1, 8, 14, 2 u. 5, TBr 2, 8, 1, 2 u. 5; TA. 10, 54, Nir 10, 43
- prati kṣatre pratitiḥ (hāmī rāṣtre | 2, 2, 2, G 3, 9, 11, P 1, 10, 2, VS 20, 10, TBr 2, 6, 5, 6 3, 7, 10, 3
- pratitiḥ (hantam tvā 'dityā 'nuprati tiḥ (basam || 2, 5, 16, G. 4, 6, 12
- prati dyavapṛthivyoḥ pratitiḥ (hāmī jayā | 2, 2, 3 zu G 3, 9, 11; cf. P 1, 10, 2 VS 20, 10

prathamā ha vy uvasa | 2, 2, 1, G
3, 9, 9, AV 3, 10, 1

pra me patiyoṣaḥ panthah kalpatām
(pati ya nah nach text c comm) |
1, 1, 8, G 2, 1, 20

prāṇanam granthir asī 1, 6, 20, G
2, 10, 28, TA 10, 74 (37)

bahubhyam me yato yataḥ | 2, 5, 3
zu G 4, 6, 5

brahmacaryam agam upa ma naya
sva || 1, 6, 16, G 2, 10, 21

brahmacary asy asau || 1, 6, 25, G
2, 10, 33, A 1, 22, 2, P 2, 3, 2,
Ç 2, 4, 5

bhadran nah çreyah sam anasṭa
devaḥ | 2, 1, 13, G 3, 8, 16, P
3, 1, 4, Ç 3, 8, 3, TS 5, 7, 2, 4,
TBr 2, 4, 8, 7

bharadvajasya mantreṇa | 2, 7 2 zu
G 4, 9, 19

bharame'dhmam (vedhyam d t, idhv
d c) kṛṇavama havishī te | 2, 4, 3 zu
G 4, 5, 5, RV 1, 94, 4, SV, 2, 415

bhalaya svaha || 2, 5, 17 G 4, 6, 14

bhallaya svaha || 2, 5, 18, G 4, 6, 14

bhuvanam asī sahasram | 1, 8, 5,
G 3, 6, 5, cf Ç 3, 10, 2

bhūr bhuvah svar on sūryah 2, 4, 14
G 4, 6, 1

mama vrata te hṛdayam dadhami
(etu der text) | 1, 2, 15 zu G 2,
2, 18, A 1, 21, 7 P 1, 3, 8,
Ç 2, 4, 1

mata rudraṇam dūhita vasunam |
2, 8, 14 G 4, 10, 20, A 1 34,
32, P 1, 3, 27, RV 8 101, 15
TA 6, 12, 1

ma te gṛheṣu niçi ghoṣa utthāt | 1,
1, 12 zu G 2, 1, 24

ma nas toke tanaye ma na ayau |

2, 1, 8, G 3, 8, 2, Ç 5, 10, 2,
RV. 1, 114, 8, VS 16, 16, TS
3, 4, 11, 2, 4, 5, 10, 3, TBr 2,
8, 6 9, TA 10, 53

ma bhasir na marisyasi | 2, 6, 18,
G 4, 9, 16

ma vidan pariṣanthināḥ | 1, 3, 12,
G 2, 4, 2, A 1, 8, 6, Ç 1 15,
14, RV 10, 85, 32, AV 14, 2, 11

muṣca gaṇa varuṇa paçat | ? 2, 8, 13,
G 4, 10, 19

murdhno 'dhi me vaiçravanā | 2, 5,
1, G 4, 6, 5

medham te mitravarunau | 1, 5, 9,
G 2, 7, 21, cf A 1, 15, 2, P
2, 4, 8

*yah paçunam adhipatiḥ | G 1, 8, 29

yah praticyam dicit 2, 1, 2 zu G 3, 7, 15

yah pracyam dicit 2, 1, 1, G 3, 7, 13

*ya rṣe cid abhiçriṣaḥ | G 2, 4, 3 etc
yakṣam iva cakṣuṣaḥ priyo vo bhū
yasau || 1, 7, 14, G 3, 4, 28

yato devih pratipaçyamī 2, 8, 5, G
4, 10 9

yat kusidam apradattam maye 'ha |
2, 3, 18 G 4, 4, 26, cf TS 3,
3 8, 1, TA 2, 3

yat te susume hṛdayam | 1, 5 10,
G 2, 8, 4, A 1, 13, 7, P 1,
11, 9, Kaus Up 2 8 10

yat paçavah pra dhyayata | 2 2, 5,
G 3 10, 19

yat paçur māyūm akṛta | 2, 2, 8,
G 3 10, 28 TS 3, 1, 4, 3

yat pṛthivya anamṣtam | 1 5, 11 zu
G 2, 8 4

yatha yanti prapadah | 7 2, 6 4
zu G 4, 8, 2

yatha samudraṇ sravanūḥ | ? 2, 6, 5
zu G 4, 8 2

yad adaç candramasi kṛṣṇam | ? 1,
5, 13 G 2 8 7

- yad apam ghoram 1, 7, 2, G 3, 4, 15, TA 10, 1 13
- yad idam paçyam cakṣuṣa | ? 2, 5, 12 zu G 4, C, 10
- yad etad dhṛtayaṁ tava | 1, 3, 9 zu G 2, 3, 21
- yaçase tejase 1, 7, 4, G 3, 4, 17
- yaçaso bhakvo si 2, 8, 12, G 4, 10, 15
- yaçaso yaço 'si || 2, 8, 11, G 4, 10, 14
- yaço 'si yaço mayi dbehi || 2, 8, 10, G 4, 10 13
- yaço haṁ bhavam 2, 5, 9, G 4 6, 10
- ya skṛtān avayan ya atavata | 1, 1, 5 G 2, 1, 18, P 1, 4 13, AV 14, 1, 4
- ya osadhīḥ somarajñir | bahvīḥ 2, 8, 3, G. 4 10 6, cf RV 10, 97, 18, AV 6, 1, VS 12, 92, cf TS 4, 2, 6, 5 TBr 2, 8 4 8
- ya osadhīḥ somarajñir viśvhitah 2, 8 4 zu G 4 10 7, cf RV 10 97, 19 VS 12 93, TS 4, 2, 6, 5, TBr 2, 8 4, 8
- ya tiraçci nīpadyate | 1, 5, 6 G 2, 7, 14 4, 6, 6
- yañi kanī ca ghorāñi | 1, 3, 6 zu G 2, 3 6
- yam devaḥ pratipaçyanti | 2, 2, 14 zu G 4, 1, 16, cf AV 1, 10, 2
- yam sandham sam adhatta | ? 2 1, 5, G 3, 7 21
- yas te rake sumatayaḥ supeçasaḥ | 1, 5 4 G 2, 7 8 RV 2, 32, 5, AV 7 48, 2 TS 3, 3, 11, 5 (A 1 14 3 Ç 1, 22, 13)
- ve apav antar agnayaḥ 1 7 1 G 1, 4 14 P 2 6 10
- ye catvaraḥ pathayo devayanah 2 1 10 zu G 3 8, 10 1 3 1, 2 TS 5 7 2 3 cf AV 6 52, 1 3 15, 2
- yena pusa bṛhaspatch | 1, 6, 7, G 2, 9, 16
- yena strīyam akṣnutam | 1, 7, 5, G 3, 4, 18
- yena dīteh śīmanam nayati | 1, 5, 2, G 2 7, 6
- ye yanti prañcaḥ panthanaḥ | 2, 6, 3 zu G 4 8, 2
- ye rupaṁ pratimuncamanaḥ | ? 2, 3, 4 G 4, 3, 3, VS 2, 30
- yo rocanaḥ tam iha 1, 7, 3, G 3, 4, 16, P 2, 6, 10
- rakam ahaṁ suhavam suṣṭuta huve | 1, 5, 3, G 2, 7, 7, A' 1, 14, 3, Ç 1, 22, 13, RV 2, 32, 4, AV 7, 48, 1, TS 3, 3 11, 5, Nir. 11, 31
- rupa (?) rupaṁ me diçah 2 5, 11 zu G 4, 6, 10
- lekhasandhīṁ pakṣmasu | 1, 3, 1, G 2, 3, 6
- lohiteṇa svadhītina | 1, 8, 7, G 3, 6, 6
- vaḥ nabhyaṁ me lohītan | 2, 5, 4 zu G 4, 6 5
- vanaspate vidvāṅgo hi bhūyaḥ | 1, 7, 16; G 3, 4, 11 32, A' 2, 6, 5, Ç 3, 1, 13, RV. 6, 47, 20, AV 6, 125, 1, VS 29, 62, TS 4, 6, 6, 5, Nir 2, 5, 9, 12
- vaçamgamau devayanau 2, 6, 7; G 4 8, 7
- vasuvana edhi (z. l wohl ehi) 3 mal; 2, 6, 6, G 4, 8, 3
- vaha vapam jatavedaḥ pitṛbhyah | 2 3, 16, G 4 4, 22, A' 2, 4, 13, P 3 3, 3, Ç 3 13, 3, VS 35 10
- vayo gṛaçaçitte tram 1, 4 2 zu G 2, 5, 3 P 1, 11, 2

vayo vratapate vratam car yamī 1
6, 10 zu G ° 10 16

*vastos pate dhruva sthupā | G 3
J 6 etc

vastos pate pratjanṭy asman | °
6 1 G 4 7 33 A 2 9 9 P
3 4 7 Ç 2 14 5 3 4 8
PV 54 1 TS 3 4 10 1

v paç t puecham abharat | 1 5 7
G ° 7 14

virupak o s 2 4 6 zu G 4 5 6
vispur yon m kalpayata | 1 4 6
G ° 5 9 Ç 1 2° 13 RV 10
184 1 AV 5 ° 5 5 Çat Br
14 9 4 ° 0

v por-daṇ tro si | 1 6 4 G ° 9
13 cf Ç 1 9 3

*v por manasa pute sibal G 1 2
23 etc

vṛk aṛa pakvas t (hati) | ° 4 9 G
4 5 ° u zu 30

vratanaṁ vratapatevratam car yam
6 13 zu G ° 10 16

çake natvasam dhamsadhaya dhiyal
° 4 4 zu G 4 5 5 RV 1 94
3 SV 2, 416

çāṅkhaç ca manah ° G 8 G 4 8 7
çatayudhaya çataviryaya ° 1 9
G 3 8 10 1 3 1 2 TS 5 2 3

ç le u yac ca papakam | 1 3 3 zu
G 2 3 c

çr r asī mayi ramosva 1 ° 1° G
3 4 25

çrīr va esa yat satvanah ? ° C 14
G 4 9 4

vakha sapta pad bhava 1 ° zu G
° 11

sa tvā hne par tadatu 1 15 zu
G ° 8 14

*sadasas patim adbhū sm G
° 1 3 2 49 etc

sado vah pīta o deşma || ° 3 11
G 4 3 23

sama jantu vṛṇve deva | 1 ° 9 G
° 2 15 A 1 8 9 P 1 4 14
Ç 1 12 ° RV 10 S. 47

*sam anyā yanty upayanty anyā |
G 3 9 7 etc

sam dham adbeh 1 6 26 G ° 10
34 A 1 2 ° P 2, 3 ° Ç
2 4 °

samgrahaṇa samgrahaṇa | 1 8 4
G 3 6 4

samraj çvaçure bhava | 1 ° 14 zu
G ° 2 16 A 1 8 9 Ç 1 13
1 PV 10 85 46 AV 14 1 44

samvatsarasya prat mam | 2 2 15
zu G 4 1 16 cf P 3 ° ° AV 3
10 3 TS 5 7 2, 1

*sarasvaty anumanyasva G 1 3 3
savyam padam avanen | ° 8 6 G
4 10 10

sahasrabahur gaupatya | 1 2 4 7
G 4 5 18

suk mçukam [m text sulmak m] çal
mal m vçvarupam | 1 3 11 G
° 4 1 Ç 1 15 13 PV 10 85
° 0 AV 14 1 61 Nr 1 8

somaṅgal r iyam vadhbh | 1 2 8
G 2 ° 14 A 1 8 7 P 1 8
9 RV 10 45 33 AV 14 ° 29

suçravah suçravasaṁ ma kuru 1 6
34 G ° 10 41 cf A 1 2° ° 1

surva prayaç tte tvam 1 4 4 zu G
2 5 3 1 1 11 °

surva vratapate vratam cariyam
1 6 11 zu G 2 10 16

sūryasva vṛ am anavara vā sau j
1 6 19 G ° 10, ° 7 cf AV
10 3

*sman vā ana p varupam | G 3 3
4 e c.

somo dadad gandhartaya 1 1 7
G ° 1 1 P 1 4 16 PV 10

- 85, 41 AV 14, 2, 4 (Ç 1 svaha somaya pṛṣṭmate || 2, 3, r G
13 S) 4 2, 39 cf. AV 18, 4 72
- somo raja somastambo raja 2, 1, 4
G 3, 7, 21 hatah kṛmāṇaṁ kṣudrakāḥ | 2, 7, 3
syona pṛthivi no bhava | 2, 2 4 G zu G 4, 9, 19
- 3, 9 18 A' 2 3, 7 P 3, 2, 13 hataḥ teatṛṇa kṛmāḥ | 2, 7, 1 G 4,
Ç 1 27 9 3, 1, 16, 4, 18 5 RV 9, 19
- 1, 22 15 AV 18, 2, 19 VS 35 haye rake sūñvali | 2, 6, 2; G 4,
21, 36, 13 TA 10, 1 10 Nr 8, 2
- 9 32
- svadhite mai nara hiñsīḥ || 1 6, 6, Nachtrag
G 2 9 15 A' 17, 9 VS 6 15 *aktam (aktum d mss) rībāṇa vyan
svaha 'guaye kavyavahanāya || 2 3 2 tu vayan G 1, 8, 27
- G 4 2 39, cf. AV 18 4, 71

Uebersetzung des Gobhilaḡrhyasūtra

I buch

Im folgenden wollen wir anweisungen für die häuslichen culta handlungen geben¹

Allgemeine bestimmungen

Eine solche hat man zu vollziehen opfermässig beſtimmt und nachdem man das wasser geschlurft² Den vormittag eines günstigen tages in der ersten monatshälfte während des nördlichen sonnenlaufs beobachte man als die zeit³ sonst je nach besonderer vorschrift⁴ Sie alle sind mit einer münze bühr verbunden⁵ Am schluss brahmanenspeisung je nach vermögen.⁶

Die anlegung des hausfeuers

Ist ein schuler nach beendigung seines studiums im begriff das letzte brennholz zuzulegen⁷ oder sich ein weib zu nehmen⁸ so hole er das verdeckte wasser herbei fege ringsum den platz der nach nordosten geneigt oder eben ist beschmieße ihn ritze von der mitte aus eine linie nach osten und eine nach norlen so daß ihre endpunkte im westen sich berühren ziehe innerhalb derselben noch drei östlich laufende linien und besprengte sie sodann mit wasser⁹ diese bodenherrichtungsweise gilt überall¹⁰ Mit „erde luft himmel“ trägt man vor sich her das feuer dahin¹¹ Oder auch es liegt im tod-falle des

1 A 1 1 1 P 1 1 1 Q 1 1 1 — 2 A 1 1 2 4 1
3 2 2 a P 1 2 13 a 1 4 5 3 10 18 Q 1 1 13 2 1 4 1 5 1
— 1 1 A 1 3 1 9 1 — 2 P 1 1 2 1 1 Q 1 1 2 — 8 2 — 1

familienhauptes das werk dem ältesten bruder ob ¹ Gleichfalls mag man beim zusammentreffen eines knotentages mit dem gestirn bestimmter tage ¹³ oder überhaupt an einem neu- oder vollmondstage die feueranlegung vollziehen ¹⁴ Man lege aber das feuer an, nachdem man es aus dem hause oder von der bratpfanne eines vaiçya geholt ¹⁵, oder auch aus der wohnung eines vielopfernden, sei derselbe nun ein priesterlicher, ein königlicher, oder ein bürgerlicher ¹⁶ Oder auch anderes, durch reibung gewonnenes, lege man an ¹⁷, von dem es zwar heisst, es erfülle, obschon rein, keine speciellen wunsche ¹⁸, doch wie man will, also thue man ¹⁹ — Dieses feuer, welchem er das letzte holzscheit zulegt oder in welchem er opfert, wenn er zu heirathen im begriffe steht, unterhalte er ²⁰, das eben ist sein hausfeuer ²¹

Beginn des ersten hausopfers und tageszeitbestimmung des täglichen abend- und morgenopfers

Und eben hiemit gilt nun auch seine fruhspende als für dargebracht ²², erst mit der abendspende aber beginnt das opfer, das von da ab im hausfeuer vollzogen wird ²³

Abends und morgens, noch bevor das feuer zum vorschein gebracht, schaffe er das zum opferdienste nöthige verdeckte wasser herbei ²⁴, oder auch bloss am abend ²⁵, auch mag er es einem krüge oder dem grossen wassertopfe entnehmen ²⁶ Hat er noch vor dem untergang der sonne das feuer hervorgebracht, so opfere er, wenn jene geschwunden, die abendspende ²⁷ hat er es fruhmorgens noch vor dem aufgang der sonne zum vorschein gebracht, so opfere er, wenn dieselbe auf- oder noch nicht aufgegangen, die fruhspende ²⁸

Die heil opferschnur und die wasserschürfung

2 Zu seiner heil opferschnur nimmt er garn oder zeug oder auch bloss einen kuçastrick ¹ Bringt er sie, nachdem er den rechten arm erhoben und das haupt durchgesteckt, auf die linke schulter und hängt sie unter der rechten achselhöhle herab

1 22—28 A f 9 4 P 1 9 2 Ç 1 1, 9—12 3, 2 — 2 cf
o zu 1 2—6

solcherweise ist er rechtsbehängt², bringt er sie, nachdem er den linken arm erhoben und das haupt durchgesteckt, auf die rechte schulter und hängt sie unter der linken achselhöhle herab solcherweise ist er linksbehängt³ Linksbehängt ist er übrigens nur beim manenopfer⁴

Nachdem er nordwärts langsam vom feuer sich weggeben hände sowie füsse abgewaschen und sich gesetzt, schlürfe er dreimal das wasser und wische sich zweimal den mund⁵ Nach besprengung der füsse besprengt er das haupt⁶. Die sinnesorgane berühre er mit wasser⁷ also augen, nase, ohren⁸, jedwedes glied das da beinstündet werden könnte, berühre er mit wasser⁹ Da sagt man nun folgendes¹⁰ „nicht berühre er sie gehend¹¹, nicht stehend¹², nicht lachend¹³, nicht hin- und herschauend¹⁴, nicht unvorgebeugt¹⁵ nicht mit den fingern¹⁶, noch mit der den manen geweihten handstelle¹⁷, nicht plätschernd¹⁸, nicht ohne darauf zu blicken¹⁹, nicht mit auswärts gebogenen armen²⁰, nicht, indem er statt des einen untergewandes auch noch das oberkleid angelegt²¹, nicht mit warmem²², noch mit schaumigem wasser²³ auch sei er niemals beschuht²⁴, hauptumwickelt²⁵, halsumwunden²⁶, noch auch strecke er seine beine aus“²⁷ Nachdem er sie vom ende aus rückwärts noch einmal mit wasser berührt, ist er rein²⁸ Er schlürfe aber das wasser ein so dass es bis ans herz dringe²⁹, denn anders gilt er ja für unrein³⁰ — Nun fälle für abermaliges waschen³¹ hat er geschlafen gegessen geniest gebadet getrunken und sich umgekleidet hat er die landstrasse und die leichensstätte betreten so schlurfe er obwohl er sich bereits vorher den mund ausgespült von neuem das wasser³²

Ritus des täglichen abend und morgenopfers
[das feueropfer 3 1—15 der speiseseign 3 16—18 die huldigungsgaben
4 1—12 nebst darauf bezüglichen einzelbestimmungen 4 13—31]

Nachdem er das feuer geschurt und rings zusammen- 3
gelegt gresse er das rechte knie gebeugt eine doppelhand-

voll wasser hin südlich vom feuer mit den worten „o aditi, stimme gnädig zu“¹, westlich mit „o anumati, stimme gnädig zu“², nördlich mit „o sarasvati, stimme gnädig zu“³. Mit „treib an, gott savitar“ besprengt er das feuer, demselben rechts zugekehrt ringsum beliebig ein- oder dreimal⁴, dabei zugleich auf den für s opfer bestimmten stoff güsse, jedoch unter vertauschung ihrer endpunkte, hinrichtend⁵. Sodann opfere er im feuer von der opfermässigen havisspeise, die eine zubereitete oder eine unzubereitete sein kann⁶. Ist es eine unzubereitete, so wache er sie zuvor ab und opfere sie, nachdem er das wasser hat abfließen lassen⁷, ferner falls er saure, süsse milch oder kornmehlbrühe opfert, so thue er es mit dem metallbecher oder mit der umechale, oder auch einfach mit dem srualöffel⁸. Mit „agni heil“⁹ opfere er die erste spende, still die andere, und zwar jene mitten im feuer, diese auf der nordöstlichen seite also am abend¹⁰, morgens dagegen mit „sūrya heil“¹¹ die erste und wiederum still die andere, und zwar jene ebenfalls mitten im feuer, sowie diese in der nordöstlichen himmels gegend¹². Hat er von neuem brennholz zugelegt und ringsum hingesprenkt, so gieße er die doppelhände voll wasser ganz in derselben weise hin, jedoch mit der spruchveränderung „du hast gnädig zugestimmt“¹³. Hat er das feuer, die rechte schulter ihm zulehrend, umschritten, den rest des wassers hingegossen den holzbecher neu gefüllt und hingestellt, so gehe er anderem nach¹⁴. — In solcher weise opfere er fürderhin im hausfeuer oder lasse er opfern bis an sein lebensende¹⁵. Hierauf bezüglich citirt man auch¹⁶ „es mag im hausfeuer auch die gattin das abend- und morgenopfer dbringen, denn die gattin ist das haus und ein häusliches ist ja dieses feuer“¹⁷.

Ist das abend und morgenessen angerichtet, spreche das weib auf sein geheiß „es steht bereit“¹⁸, worauf er, nachdem er sich zuvor gereinigt in ungebrochenem tone¹⁹ laut

zurückflüstert „om“ und dann leise „dem (N N) ver-
ehrung! das erzähle nicht weiter“^{14 15}

Unmittelbar darnach bringe er die huldigungsgaben dar 4
schweigend¹, doch die worte die zum glücklichen gelingen
der speise dienen, spreche er, mit seinen gasten kann er sich
nach belieben unterhalten² Nun, wenn er von der opfer-
mässigen havisspeise herausgehoben und mit opfermässigen
havisflussigkeitsstoffen übergossen, opfere er im feuer still und
zwar mit der hand³ die erste spende gebührt prajapati, die zweite
svistakrt⁴ — Sodann bringe er, draussen oder drinnen, hul-
digungsgaben dar, nachdem er den boden zuvor wohl gesäu-
bert⁵ Hat er einmal wasser hingegossen, deponire er die
gabe vierfach getheilt und übergiesse sie vom ende aus auf
einmal⁶, oder aber er mache, im falle er sie eine nach der ande-
ren hinlegt jedesmal einen guss nach beiden seiten⁷ Die gabe,
welche er zuerst niederlegt, ist für die erde dann die zweite
für den wind, die dritte für die allgötter, die vierte für den
zeugungsherrn⁸ Weitere huldigungsgaben bringe er dar beim
wasserbehälter, am mittleren hauspfosten und an der haus-
thür die erste gabe kommt den wassergottheiten zu, die
zweite den kräutern und bäumen, die dritte dem luftraum⁹
Eine fernere huldigungsgabe bringe er entweder an sein lager
oder an den abtritt je nachdem die gabe der liebe gilt oder
dem zorne¹⁰, dann an den kehrichthausen die ist für das volk
der unholde¹¹ — Den hievon nachgebliebenen gabenrest bringe
er nun nachdem er ihn zuvor mit wasser begossen, mit der
handstelle zwischen daumen und zeigefinger nach süden hin,
er gehört den manen¹² — Sitzend opfere er im feuer¹³,
sitzend auch gebe er den manen die übrigen gaben spende er
je der situation entsprechend¹⁴ — Er selbst aber bringe
stets wofern er eben zu hause weilt, diese huldigungsgaben
dar¹⁵, oder auch ein anderer brahmane¹⁶, wenn mann und
weib¹⁷, so ist das die begehrung der beiden ehelute¹⁸ nach
dem ausspruch „das weib am abend morgens der mann“¹⁹

— Von jeglicher speise aber bringe er diese gaben dar, auch wenn sie speciell den manen geweiht ist oder körperliches wohlsein oder guter bezweckt²⁰, und nur bei einem weiheopfer stehe er davon ab²¹ — Werden zu ein und derselben zeit reis und gerste getrennt hergerichtet, so betrachte er die handlung als vollzogen wenn er bloss von dem einen von beiden dargebracht²² Wenn zu einer zeit wiederholt speise gekocht wird, so vollziehe er die angegebene grundform der huldigungsgaben nur einmal²³ Trifft es sich, dass innerhalb einer familie an mehreren stellen speise gekocht wird, so vollziehe er diese grundform der gaben bloss aus der kuche des familienoberhauptes²⁴ Wessen von ihnen speise aber zuerst fertig sein sollte der esse erst dann nachdem er das vorgeschriebene in s feuer gethan und zuvor einem brahmanen gegeben²⁵ wessen hingegen zuletzt der esse ohne weiteres²⁶ Da zieht man nun auch folgendes an²⁷ „am schlusse eben solcher gabendarbringung spreche er einen wunsch aus wahrlich, er wird ihm werden“²⁸ — Nur er selbst jedoch bringe die asasyahuldigungsgabe dar von der gersten- bis zur reis- und von der reis- bis zur gerstenzeit, es heisst über diese gabe „die bis-zur-feldfrucht danernde“²⁹ fürwahr er wird lange leben³⁰ — Wird eine speise verschenkt aus folgenden dingen putzabfällen reisschleim und wasser, so bringe er eine huldigungsgabe dar sie ist für rudra, für rudra ist sie³¹

Das neu und vollmondsopfer

[ze bestimmung 5 1—12 erster tag 5 13—6 12 zweiter tag 6 13—9 12 nebst eingestrenten allg bemerkungen]

- 5 Nun in den neu und vollmondstagen¹ An dem vollmondstage, der in die übergangszeit fällt, faste er², einige meinen, am darauf folgenden³ ferner an dem neumondstage, an welchem tage der mond unsichtbar ist⁴ Der schlusstag einer monathälfte ist in fasten zu verbringen der anfangstag

einer solchen hingegen mit opfer zu begehen⁸. Mit dem opfer am neumondstage beopfert er zugleich die erste, mit dem am vollmondstage die andere monathälfte⁹. — Vollmondtag ist es, wenn sonne und mond den weitesten abstand von einander haben, neumond wenn sie einander am nächsten stehen⁷. Eben den tag aber, an welchem der mond sich gar nicht zeigt, mache er zum neumondstage⁸ auch dann falls er sichtbar ist wenn er nur als solcher gelten kann, der gleichzeitig (mit der sonne) seinen tageslauf vollendet hat⁹. Für den vollmondtag gibt es drei zeitbestimmungen die abenddämmerung, wenn der mond mit sonnenuntergang aufgeht, wenn er bereits hoch steht¹⁰. Ferner existirt für die detaillirte kenntniss, an welchem tage der mond voll ist¹¹, ein besonderes capitel, das studire er oder er lasse sich von solchen, die darin bewandert sind¹² ruskunft über die knotenzeit geben¹².

Auf welchen tag nun der fasttag fällt, an dem tage beschmiert er nach darbringung der frühspende bereits vormittags die für das feuer bestimmte bodenfläche ringsum vollständig mit kuhmist¹³. Dann legt er die scheite zurecht aus khadira- oder palāṣaholz¹⁴ in ermangelung von khadira- oder palāṣaholz diene dazu je seinem zweck entsprechend brennholz von allen waldbäumen mit ausnahme des vibhīdaka, tilvaka, badhaka, nīva nūmba rājavykṣa, ṣalmali, aralu, dadhittha kovidāra und ṣlesmātaka¹⁵. Bei ihrer verzweigung abgeschnittene kuṣagräser bilden die streu für die götter¹⁶, bei der wurzel abgeschnittene für die manen¹⁷ in ermangelung dieser ist jedes gras zulässig mit ausnahme von ṣukātṛna ṣara ṣīrya, balbaja mutava nala und ṣuntha¹⁸. (Feiner legt er zurecht) das opferschmalz die zur topfspeise gehörigen reis- oder gerstenskörner den muskochtopf den meksana- den sruvalöffel und das verdeckte wasser¹⁹ sowie diejenigen gegenstände, die wir gegebenen falles noch namhaft machen werden²⁰. Nicht begeben er sich an diesem tage fort²¹ und selbst aus der ferne komme er nach hause²². Uebrigens von einem andern etwas kaufen mag er jedoch nicht verkaufen²³. Er mache nicht viel redens²⁴ sondern bestrebe sich sachgemäss

zu sprechen²⁵ — Dann am nachmittage, nachdem sie zuvor sich gebadet sollen mann und frau eine fastenspeise essen, welche ihnen begehrlieh erscheint, doch sei sie mit butter gemischt und leicht verdaulich²⁶ Hat doch schon Manafantavya gesagt „ubel furwahr ist die spende desjenigen menschen geopfert, der die fastenspeise nicht isst“¹ unermögend ja wird er und hungerleidend und bei den menschen unbeliebt, auch immer schlechter furwahr wird seine nachkommenschaft² Wer dagegen die fastenspeise isst, wird sicherlich mächtig, leidet keinen hunger und ist beliebt bei den menschen, wahrlich, auch seine nachkommenschaft wird immer besser und besser^{1 3} Darum sollen die beiden die fastenspeise essen zu welcher sie lust haben⁴ — Auf dem boden sollen die beiden während der folgenden nacht liegen⁵, und zwar sollen sie selbige nacht halb wachend, halb schlafend zubringen unter einstreunung von legenden oder sonst einer frommen erzählung⁶ Vor allem aber sollen sie sich hüten vor handlungen, die gegen das keuschheitsgolubde verstossen⁷ — „Ist er auf reisen, so faste er nicht“ sagt man⁸, „die gattin erfüllt dann diese pflicht“⁹ Wie er will, also handele er¹⁰ — Ganz ebenso gilt auch für den der die heil feuer unterhält, der fasttag¹¹ und was sonst die heil überhefung anordnet¹²

Am darauf folgenden vormittag nun nach vorausgegangnem fruhopfer schreitet er vorn um das feuer herum und breitet südlich von diesem feuer die darbhaqräser so hin, dass ihre spitzen nach osten gerichtet liegen¹³, dann nimmt der brahman, indem er vor denselben westlich blickend steht, mit dem daumen und ringfinger der linken hand von seinem sitze einen grashalm und wirft ihn nach der achten, der südwestlichen himmelsgegend hin mit den worten „verhaunt ist der reichthum abtreibende“¹⁴ Hat jener das wasser berührt, dann lässt sich der brahman auf seinen sitz nieder, indem er spricht „ich setze mich auf den sitz des reichthums“¹⁵ und bleibt da mit dem antlitz zum feuer gewendet, schweigend und die hände gebetsförmig erhoben sitzen bis zum abschlass der handlung¹⁶ Was zum glücklichen gelingen des opfers dient rede er¹⁷,

gilt bei allen handlungen die mit einem ahutopfer verbunden sind ¹⁵ Einige legen auch die einfassungstucke herum, die aus çami- oder parnholz bestehen ¹⁶ — Der wassergefüllte sruvalöffel im norden vertritt das weihwassergefäß ¹⁷, „ist ein solches vorhanden, so mag jener auch wegfallen“, sagen einige ¹⁸ — Hat er die topfspeise auf die opferstreu lange² stellt und brennholz dem feuer zugelegt, weicht er zu opferschmalz ¹⁹ zerlassene butter, sesamöl, saure milch, süsse milch oder kornmehlbruhe ²⁰ Eben dort von dieser opferstreu nehme er die beiden luterungshalme, eine spanne lang ²¹, hat er sie zwischen das opferkraut gesteckt so schneidet er sie, jedoch nicht mit dem fingernagel, ab mit den worten „ihr beiden luterungshalme gehört dem viṣṇu“ ²² Hierauf streiche er sie mit dem weihwasser ab und spreche „durch viṣṇu's geist seid ihr beide rein geworden“ ²³. Hat er (das opferschmalz) eingeläutet, lütert er es aus mit den beiden reinigungshalmen, deren spitzen dabei nördlich gerichtet sind ²⁴ indem er dieselben mit den beiden daumen und beiden ringfingern ergreift, läutert er nach vorn dreimal, einmal mit dem opferspruch „gott savitar reinige dich mit fehlerlosem reinigungsmittel, mit der guten sonne strahlen“, zweimal still ²⁵, dann besprengt er die beiden mit dem wasser und schleudert sie in's feuer ²⁶ Hat er nun dieses opferschmalz auf's feuer gesetzt, stellt er es dann nach norden ²⁷ — also erfordert es die

8 Weiheordnung für das opferschmalz ²⁸ — Vorne steht das opferschmalz hinten die topfspeise ⁴ Nach der feuerbesprengung schreitet er unmittelbar, nachdem er das opferschmalz auf die topfspeise gegossen, ans opfern mit dem ruhröffel in der weise dass er jedesmal von neuem absticht ² Will er hingegen so opfern dass er dabei jedesmal einen unter- und einen aufguss macht, so opfere er zuerst die beiden schmalztheile ² das vier- beim bhṛgugeschlecht aber fünfmal geschöpfte opferschmalz nehmend mache er geraderaus güsse in's feuer einen im norden mit d n worten „dem agni heil“ und einen im suden mit „dem soma heil“ ⁴ Nunmehr sticht er indem er jedesmal zuvor einen unterguss macht vom opfer-

mus ab³ von der mitte und der östlichen seite, wenn er einer ist der viermal von der mitte der östlichen und westlichen seite, wenn er einer ist, der fünfmal absticht⁸, auf jedes abgestochene stück macht er den aufguss¹, auch salbt er jedesmal die abstichstellen, damit das opfer seine ungeschwächte kraft behalte⁸. Mit den worten „dem agni heil“ opfere er mitten im feuer⁹ einmal oder dreimal ganz in derselben ordnung¹⁰. Nun sticht er, nach zuvor erfolgtem unterguss für svistakṛt von der nordöstlichen seite ab höchstens nur einmal, zweimal aber giesse er auf¹¹, ist er jedoch einer, der fünfmal absticht, so giesse er zweimal unter, steche ab, und zweimal giesse er auf¹². Die abstichstelle salbe er nicht mehr zur heilung¹³. Mit „agni svistakṛt heil“ opfere er in der nordöstlichen gegend des feuers¹⁴. Mit den grossen worten lasse er schmalzspenden nachfolgen¹⁵. Vor das svistakṛtopfer fällt die hauptspende¹⁶. — Bei wiederholungen der grundform sind die feuerzusammenfügung, das brennholz, die opferstreu, feuerbesprengung, das opferschmalz und die beiden schmalztheile nur einmalig¹⁷. Hat er von jedem einzelnen abgestochen und die abstiche zusammengefasst, opfert er die svistakṛtspende auch nur einmal¹⁸. — Unmittelbar nach vollzogenem opfer werfe er den gebrauchten mekṣaṇalöffel in s feuer¹⁹, oder aber er wasche ihn ab, hebe damit speise heraus und esse²⁰. „Den sruvalöffel werfe er nicht in s feuer“, sprechen einige²¹. — Die topfspeise dessen, der das heil çrautafeuer nicht unterhält, sei an beiden tagen dem neu- wie dem vollmondstage, nur agni geweiht²², dessen der es unterhält, am vollmondstage beliebig agni oder agniṣoma²³, am neumondstage indra oder indragṇi oder mahendra²⁴, oder auch es sei die topfspeise auch dessen der die heil feuer unterhält, an beiden, sowohl dem neu- als dem vollmondstage, bloss agni geweiht²⁵. — Hat er brennholz zugelegt und ringsum nachgesprengt, bereitet er die opferstätte²⁶. Von ebenderselben opferstreu dort nehme er eine handvoll kuçagraś und tauche die es in s opferschmalz oder in s muś dreimal also die spitzen, die mittleren theile die wurzeln und spreche „das gesalbte

leckend mögen es die vögel gern genießen“²¹, darauf begiesse er es mit dem wasser und schleudere es ins feuer mit dem spruche „der des viehes oberherr, rudra sei ein an der leine wandelnder stier, nicht mögest du unser vieh verletzen, dies sei dir geopfert, heil!“²² Das ist die sogenannte opferstätteceremonie²³ — Nunmehr stelle er den noch vorhandenen opfermusrest nach norden hebe ihn heraus und überreiche ihm dem brahman¹ — denn den suche er zu befriedigen² verkundet man doch vom opfer „entsprechend der befriedigung eines brahmanen werde ich befriedigt!“³ — und was sonst an anderer speise für ihn bereit ist⁴ darnach sei er darauf bedacht die brahmanen durch eine mahlzeit für sich zu gewinnen⁵ — Ein vollmass ist der opferlohn, das gebe er dem brahman⁶ Als ein solches vollmass aber erklärt man es, wenn man den metallbecher oder die holzschale mit speise gefüllt hat die zubereitet oder unzubereitet sein oder auch bloss in fruchten bestehen kann⁷ — Der brahman ist der einzige priester⁸ bei den kochopfern ist der hausherr selbst hotar⁹ Ein vollmass ist das geringste als lohn bei kochopfern¹⁰ unbegrenzt ist das maximum¹¹, hat doch Sudās Pjavanas sohn nachdem er eine indrāgni geweihte topfspeise geopfert sogar hundert tausende gegeben!¹²

Besondere fälle und allgemeine bestimmungen [a 9 13—13 b 24—29]

Falls er nun aber für die im hausfeuer zu vollziehenden opfer am abend und morgen oder an den neu- und vollmonds tagen einen opferstoff oder einen hotar nicht erlangen kann wie soll er dann verfahren? Also¹³ bis zur abendspende wird die frühspende nicht versäumt und bis zur frühspende die abendspende bis zum neumondstag geht das vollmondsoffer nicht vorüber und bis zum vollmondstag das neumondsoffer¹⁴, während dieser zweienzeit nun suche er des opfergegenstandes oder eines hotar habhaft zu werden¹⁵ Oder auch er koche fruchte

oder blätter von opferfähigen kräutern und blumen und bringe sie zum opfer dar¹⁶ „Schlimmsten falls opfere er auch bloss wasser“, spricht mit recht Pākayyā, Idā's sohn, ist doch geopfert¹⁷ Ist aber noch nicht geopfert, so gilt bekanntlich eine sühnbuss¹⁸, „denn der brahmane“, heisst es, „erfülle stets seine pflicht“¹⁹ In bezug darauf führt man auch folgendes an²⁰ „bevor er nicht zum opfern kommt, so lange verbringe er in fasten²¹, gelangt er aber dann dazu, so opfere er eine ersatzspende²², auch auf solche weise bleibt sein gelübde ununterbrochen“²³

Bei havisopfern, die von hier ab vorkommen, gilt folgende regel²⁴ am ende eines spruches ist „svāhā“ hinzuzufügen²⁵ Bei schmalzspenden opfere er unmittelbar nach der weihe des opferschmalzes in upaghātiform, ohne die beiden schmalztheile und ohne das svīṣṭakṛtopfer²⁶ Bei schmalzspenden ist, falls keine besondere anweisung gegeben, das opfer sowohl vorher wie nachher mit den grossen worten zu vollziehen²⁷, beim haarschneiden, bei der schüleraufnahme und beim bartscheeren geschieht es so, wie bei der hochzeit²⁸ Nach vollbrachter opferhandlung erfolgt der vāmadevyagesang zu innerer seelenruh, ja zu innerer seelenruh²⁹ — Hier schliesst der erste abschnitt

II buch

Die hochzeit

{brantwahl 1—9 brautbad 10—11, hauptact der ceremonie 1, 12—2, 16 nachact 3, 1—14, fastengelübde und erstes zusammenspeisen 3, 15—22, heimreise und ankunft daselbst 4 handlung am vierten tage 5, 1—6, beischlaf 6, 7—10}

Unter einem gunstigen gestirn nehme er sich ein weib¹, 1 das betreffs glücklicher merkmale von einem kundigen empfohlen ist² Treten solche nicht zu tage so nehme er erlösse³ vom opferaltar, von der furche, vom teiche kuhstall, kreuz-

weg, spielplatz, von der leichenverbrennungsstätte und von einem unfruchtbaren stück land⁴, einen neunten, der aus jedem von diesen zu entnehmenden bestandtheilen zusammenzusetzen ist⁵, die alle gleich und mit besonderen kennzeichen versehen seien⁶, in die hand, halte sie dem mädchen hin und nachdem er gesprochen „die ordnung ist das erste und niemand überschreitet sie auf die ordnung ist diese erde gegründet alles dieses sei die N N hier“ wobei er ihren namen nennt, sage er zu ihr „nimm einen von diesen“⁷ Nimmt sie einen von den vier ersten, so führe er sie heim⁸ einige lassen aber auch den zusammengesetzten gelten⁹ — Der in gersten- oder bohnenbrei gebadeten braut giesse ein lieber freund mit feinstem surawasser auf das haupt so, dass es über ihren ganzen körper fließt dreimal mit folgenden drei auf svahā endenden sprüchen „o kāmā ich kenne deinen namen, liebesrausch heissest du“, indem er bei den worten „führe jenen N N herbei“ des bräutigams namen einfügt, und benetze ihren schooss mit den beiden letzteren sprüchen¹⁰ das ist das werk eines nahen blutsverwandten¹¹ — Bei der handergreifung steht bereits das feuer auf dem geschmierten boden vor dem hause¹² Nun füllt einer der brautführer einen krug mit ständigem wasser, schreitet mit diesem wassergefüllten krug mantelumhüllt und schweigend vorn um das feuer herum und bleibt im suden, das anltitz nach norden gewendet stehen¹³, ein anderer mit einer geißel¹⁴ Ferner stellt man westlich vom feuer die gerösteten mit samiblättern gemischten, in das worfelgefäß geschütteten vier doppelhände voll reiskörner hin¹⁵ nebst dem kleineren mahlstein¹⁶ Ist nun sie, deren hand er zu ergreifen im begriffe steht, an haupt und gliedern gebadet¹⁷, so lege ihr der bräutigam ein neues kleid um zunächst mit folgendem verse „welche spannen“ und dann mit dem, „bekleidet sie mit dem gewand“¹⁸ Sie die also umhüllt und mit dem heil opferbelang angethan, von da hinführend, flüstere er „somā gab dem gandharva“¹⁹ Während sie die westlich vom feuer zusammengerollte matthe oder etwas anderes derartiges mit dem fusse vorschnebt, lasse er sie sprechen „einen soll sich mein

weg, der mich zum gatten führt“²⁰, flüstert sie nicht, so thue er es an ihrer statt also „ihr weg“ etc.²¹ Er lasse sie das ende der matre an s ende der opferstreu bringen²², dann setzt sie sich auf das vordere ende der matre rechts vom bräutigam²³, und während sie mit der rechten hand seine rechte schulter berührt, opfert er sechs schmalzspenden mit folgenden (sechs) spruchen die also beginnen „agni komme als erster“²⁴, sowie mit den (drei) grossen Worten je eine mit jedem²⁵ nebst einer vierten mit allen (drei) zusammen²⁶. Unmittelbar nach diesem opfer erheben sich beide und treten vor einander hin², dann schreitet der bräutigam hinter ihrem rücken herum, bleibt südlich von ihr, mit dem gesicht nach norden gewendet, stehen, und während er die hohl zusammengelegten hände der braut in den seinigen hält³, lasse die im osten von ihnen stehende mutter mit dem gerosteten reiskorn in der hand, oder auch der bruder, die braut mit der rechten fusspitze auf den stein⁴ treten⁵, wobei der bräutigam flüstert „diesen stein besteige du“⁶. Nun schüttet der bruder eine auf einmal zusammengegriffte doppelhandvoll der gerösteten körner in die hohl aneinander gelegten hände der braut⁷, diese opfert sie nach der weise des unter- und aufgassens im feuer, ohne dabei die hohl zusammengelegten hände zu trennen mit dem spruche „dieses weib hier bittet“⁸, bei den beiden folgenden spenden mit „den göttlichen aryman nun“ und mit „den pūvin“⁹. Nach der ersten spende schreitet der bräutigam wie er gekommen, um sie herum und führt sie dann um das feuer demselben rechts zugekehrt, herum, indem er, oder auch ein spruchkundiger brahmane, spricht „das mädchen weg von ihren vātern“¹⁰. Ist sie herumgeführt, stellt er sich hin ganz wie vorhin, tritt sie ebenso auf den stein, flüstert er ebenso, schüttet der bruder ebenso opfert sie ebenso¹¹, also geschieht es dreimal¹². Ist der rest vermittelst des worfelgefässes ins feuer geworfen, laßt man sie nach nordosten hin die schritte machen, wobei er spricht „einen zum saße“¹³. Mit dem rechten fusse schreite sie vor und ziehe den linken nach¹⁴ „dass du mir nicht mit dem linken am rechten vorbeischreitest“¹⁵ sage er

ihr¹³ Darnach richtet er an die zuschauer den spruch „glückbringend ist dieses weib“¹⁴ Nun giesst der brautführer mit dem wasserkruge, nachdem er hinter dem feuer herum nachgefolgt, dem bräutigam, ebenso darnach der brant, auf's haupt mit folgendem verse „vereinigen sollen“¹⁵ Ist sie begossen, hebt er mit seiner linken hand ihre hohl aneinandergelegten hände empor, ergießt mit seiner rechten ihre rechte, deren innere fläche nach oben gekehrt ist samt dem daumen und murmelt die folgenden sechs handergreifungsweise „ich fasse deine“¹⁶

- 3 — Sobald dieselben beendet sind, führt man sie hinweg¹⁷ zu einem in nordöstlicher himmelsgegend gelegenen angemessenen brahmanenhaus¹ Dort findet sich das feuer bereits aufgestellt² Westlich vom feuer liegt eine röthliche stierhaut mit dem hals nach osten und den haaren nach oben hingebreitet³, auf dieselbe setzt man die braut, die sich schweigend verhält⁴ und also sitzen bleibt, bis die sterne sich zeigen⁵. Ist das gestirn gemeldet, opfert er sechs schmalzspenden mit den sprüchen, die also beginnen „was in den linienverschlingungen“⁶, was aber nach jeder spende (als rest im löffel) zusammengeflossen, träufele er jedesmal auf das haupt der braut⁷ Nachdem er so geopfert, beide sich gegen einander erhoben und hinausgetreten, zeigt er ihr zuerst den (festen) polarstern⁸, worauf sie spricht fest bist du fest möge ich im hause meines gatten N N sein, ich N N“, dabei des gatten namen und ihren eigenen nennend⁹, dann die arundhati¹⁰, worauf sie ganz wie vorhin spricht „gebunden bin ich“ etc¹¹ Ihr zustimmend respondirt er nun mit folgendem verse „fest ist der himmel“¹² Nachdem ihr also mit dem spruch zugestimmt worden, begrüßt sie ihn bei seinem geschlechtsnamen als ihren herrn und meister¹³, damit ist ihre rede wieder freigegeben¹⁴. — Während der darauf folgenden drei tage sollen die beiden nichts gekochtes essen, sollen sich keusch halten und zusammen auf der erde schlafen¹⁵ „Da erfolgt das ehrengeschenk“, sagt man¹⁶, „sobald die gäste versammelt sind, meinen einige“¹⁷ — Als eisd gemessen er eine spruchgeweihte havisspeise¹⁸, oder aber er bereite sich, nachdem es morgen geworden eine topfspeise, die

dann gemeinsam zu essen ist ¹⁹ deren gottheiten sind agni
 prayapati die viçvedeva und anumati ²⁰ Hat er die topfspeise
 herausgehoben entnehme er derselben eine portion berühre
 dieselbe mit der hand und spreche mit dem speiseband dem
 kleinod ²¹ Nachdem er davon gegessen und den rest seinem
 weibe gegeben hat diese handlung ihr ende ²² — Eine kuh
 ist der opferlohn ²³

Besteigt sie den wagen so flüstere er folgenden vers 4
 „den mit kimçkakablutten schön geschmuckten aus çalmali
 holzo“ ¹ Auf der fahrt bespreche er die kreuzwege sowie
 flusse gefährliche stellen riesenbäume und eine leichenstätte
 mit dem verse „nicht sollen finlen die wegelagerer“ ² Bricht
 eine achse, geht etwas angebundenes los stürzt der wagen um
 und bei anderen unfällen stelle er das feuer auf das sie ge
 rade mit sich fuhren und opfere mit den grossen worten,
 dann hole er sich anderes entsprechendes material herbei und
 salbe es mit dem rest des opferschmalzes also recitirend „der
 selbst ohne bander anzulegen“ ³ darnach singe er das vāma
 devya und steige wieder auf ⁴ — Ist man dabem angekommen
 singe er das vāmadevya ⁵ Ihr zum hause gelangt helfen
 brahmanenfrauen deren männer leben die kinder haben und
 von edler sitte sind vom wagen herab und lassen sie auf ein
 stierfell sich niedersetzen mit dem spruch „hier ihr kuhe
 mehret euch“ ⁶ Darnach sollen sie ihr einen knaben in den
 schooss setzen ⁷ und denselben in die zusammengelegten hände im
 schlamm gewachsene lotosbläthen geben ⁸ oder auch fruchte ⁹
 Nachdem der knabe zur seite gestellt, opfert er die festen
 schmalzspenden und zwar acht mit dem spruch „hier ist
 festigkeit“ ¹⁰ Sind diese vollendet und das feuer geschurt,
 lasst er sie die ehrwürdigen personen des hauses ihrem alter
 nach jede bei ihrem geschlechtsnamen feierlichst begrüssen
 womit diese handlung schliesst ¹

Nun die handlung am darauf folgenden vierten tage ¹
 Nachdem er das feuer geschurt, opfert er die suhnbusschmalz-
 spenden mit dem spruch „o agni du sühnender“ und so viermal ²
 nur treten bei den folgenden (drei) an agni's stelle vāyu candra

und surj³, eine fünfte unter zusammensetzung (aller vier namen) und (dem entsprechenden) umsetzung (der betreffenden spruchworte) in die pluralform⁴, was aber nach jeder spende (im löffel) zusammenläuft, giesse er jedesmal in ein wassergefäss⁵. Damit selbst man sie samt ihren haaren und nageln, reibt sie ab und badet sie⁶.

„Nach drei tagen findet der beschlaf statt⁷, sagen einige⁸, wenn sie in der zur empfangniss geeigneten periode steht, wo ihr blutfluss ruht, dann ist die zeit für die bewohnung⁹. Mit seiner rechten hand berühre er ihren mutter-choo-s einmal mit dem verse „visnu mache deinen schooss zurecht“ und dann mit dem „pflanz ein sinvili, die leibesfrucht“⁹, sobald beide verse recitirt sind, gesellen sie sich zu einander¹⁰.

Die sohneserzielung

(nach der einen weise 6, 1-4 oder nach einer anderen 121)

- 6 Etwa zu anfang des dritten schwangerschaftsmonats ist die zeit für die erzielung eines sohnes¹. Frühmorgens an haupt und ghedern gebadet auf darbhagräsern, deren spitzen nach norden gerichtet liegen setzt sie sich nach osten blickend, im westen vom feuer auf darbhagräser, deren spitzen ebenfalls nördlich gerichtet sind². Hinter sie trete der mann, führe streifend mit seiner rechten hand über ihre rechte schulter hinab und berühre die entblösste stelle ihres nabels mit folgendem verse „männer sind mitra und varuna“³ dann gehe er anderem nach⁴.

Nun eine andere handlung⁵. In der nordöstlichen himmelsgegend pflanze er einen nyagrodhazweig der zu beiden seiten früchte trägt, nicht welk und von raupen nicht bekrochen ist auf, nachdem er ihn für einundzwanzig gersten- oder bohnenkörner also gekauft⁶. „wenn du soma gehörst, so kaufe ich dich für könig soma bist du des varuna, so kaufe ich dich für varuna, bist du für die vasu, so kaufe ich dich für die vasu; wenn du für die rudra bist, kaufe ich dich für die rudra, bist du für die ăditya so kaufe ich dich für die ăditya; wenn

du den marut gehöist, kaufe ich dich für die marut, wenn du für die allgötter bist, so kaufe ich dich für alle götter“¹ Mit den worten „o ihr kräuter, seid wohlgesinnt und pflanzt in diese da männerkraft, diese wird das werk vollenden“² richte er ihn auf, dann umwickle er ihn mit gras bringe ihn nach hause und setze ihn der freien luft aus“³ Ihn, nach abwaschung des mahlsteines zerreibe, ohne dabei hin- und herziehen, entweder ein keuscher schüler und eine gelubde übende frau, oder ein brahmanengenosse und ein mädchen“⁴ Frühmorgens vom kopf bis zur zeh auf mit den spitzen nach norden gerichteten darbhasgras gebadet, setzt sie sich das haupt nach osten gewendet, nieder auf die westlich vom feuer befindlichen darbhasgräser, deren spitzen nordwärts gelegt sind“⁵, dann trete der gatte hinter sie, nehme mit dem daumen und ringfinger seiner rechten hand (vom mehlstaub) und streue in ihr rechtes nasenloch mit folgendem verse „ein mann ist agni, ein mann ist indra“⁶ Damit ist dies zu ende“⁷

Die haarscheitelung

Es folgt die scheitelceremonie bei der ersten schwangerschaft⁷ im vierten monat im sechsten oder auch im achten“⁸ Frühmorgens auf darbhasgras deren spitzen nordwärts gerichtet liegen, um haupt und gliedern gebadet setzt sie sich, nach osten schauend westlich vom feuer auf darbhasgras mit nach norden gerichteten spitzen“⁹ Hinter sie stellt sich der gatte und bindet ihr ein büschel unreifer udumbarafruchte in gerader zahl um mit dem sprache „dies hier ist der baum eines kraftigen“¹⁰ Nun scheidelt er das haar aufwärts mit darbhasgrashalmen das erste mal mit dem wort „erde“¹¹, das zweite mal mit „luft“¹² das dritte mal mit „himmel“¹³ sodann mit dem virataraholzstäbchen folgenden vers recitierend „mit welchem er der adi“¹⁴, ferner mit der vollen spindel bei folgendem verse „die rāka ich“¹⁵ endlich mit dem an

drei stellen weissen stachel eines stachelschwemes, also recitierend: welche gunsterweisungen du hast, o rîkî⁸. Ein gericht aus reis- und sesamkörnern, mit butter oben drauf, ist die tofspeise, auf diese veranlasse er sie hinzuschauen⁹, dann fragt er „was siehest du?“ und sie antworte „nachkommenschaft“¹⁰. Dieses gericht esse sie selbst¹¹, und brahminenfrauen sollen sich zu ihr hinsetzen mit glückverheissenden reden, wie „eine erzeugerin von helden, eine mutter von lebenden, die gattin eines lebenden“¹².

Das gebär geburts und einsichterzeugungsopfer
[a 13—16 b 17—19 22—23 c 20—21]

Nun das opfer für die frau, wenn sie zu gebären im begriffe steht¹³. Ist ihr muttermund aufgebrochen so macht er eine streu um s feuer und opfert zwei schmalzsenden, die eine mit dem weise, welche quer, die andere mit „der weise hat den schwanz gebracht“¹⁴. Am schluss der worte „als man“ wird dieser geboren werden namens N N“ gibt er ihm den namen¹⁵ der stets geheim bleibt¹⁶. — Meldet man ihm den knaben als geboren, dann sage er „seid bedacht auf das abschneiden der nabelschnur und auf das anlegen des kandes an die mutterbrust“¹⁷. Nun lasse er reis und gerste ganz in derselben weise zerreiben wie oben den knospenschössling¹⁸, nehme mit dem daumen und ringfinger der rechten hand (vom zerriebenen) und streiche es auf des knäbleins zunge mit dem spruche „dies ist gebieterische macht“¹⁹. — Gleichermassen lasse er letzteres die einsichterzeugende flüssige butter geniessen²⁰, oder er nimmt sie mit gold und träufelt opfernd dem knäblein ins gesicht zunächst mit folgendem verse „einsicht mögen dir mitra und varuṇa“ und dann mit dem „den wunderbaren sitzungsherrn“²¹. — Er spreche nun „schneidet die nabelschnur ab“ und weiter „legt es an die mutterbrust“²². Von da ab darf er zehn tage lang in keine berührung mit ihr kommen²³.

Die darstellung des Kindes

Am dritten tage der dritten lichten monatshälfte, die auf 8 die geburt folgt, tritt der vater, nachdem der knabe frühmorgens an haupt und gliedern gebadet, nach sonnenuntergang und wenn die abendröthe gewichen, mit erhobenen händen betend vor den mond¹. Darauf reicht die mutter dem vater, von dem sie südlich steht, den knaben, den sie in ein reines kleid gehüllt, so hin, dass sein gesicht nach oben und sein haupt nach norden gerichtet ist², schreitet hinter ihm herum und bleibt nördlich stehen³. Nun flüstert er „was dir, o schöngeschentelte“ bis zu den worten „damit dieser sohn seiner mutter nicht verloren gehe“⁴. Nachdem er ihn so dass dessen gesicht nach oben gekehrt ist, der mutter übergeben, hat dies sein ende⁵. — Ferner tritt der vater an den darauf folgenden lichten monatshälften eben zu der vorhin bei der ersten angegebenen zeit, nachdem er eine doppelhandvoll wasser genommen, hin vor den mond zu demselben aufschauend⁶. Hat er einmal mit dem opferspruch „was dort am monde“ und zweimal stille hingeprengt, so ist diese handlung zu ende⁷.

Die namengebung

Ist von der geburt ab der zehnte tag oder der hundertste oder auch das erste jahr angebrochen, so findet die namengebung statt⁸. Alsdann setzt sich der, der sie vollziehen wird, westlich vom feuer ostwärts blickend, auf das darbhastras, dessen spitzen nördlich gerichtet liegen⁹. Darauf reicht die mutter dem vollzieher, von dem sie südlich steht, den knaben den sie in ein frisches gewand gehüllt, so hin, dass dessen gesicht nach oben und das haupt nach norden gerichtet ist¹⁰, schreitet hinter seinem rücken herum und setzt sich nördlich von ihm auf eben das darbhastras, dessen spitzen nordwärts gerichtet sind¹¹. Nun opfert er folgendermassen dem prajapati dem geburtsdatum, dem geburstgestirn und deren gottheit¹². Wäh-

rend er die gesichtsleben organe des knaben berührt, flüstert er folgenden spruch „wer bist du? welcher von ihnen bist du?“¹² Bei den worten „tritt ein in den monat der dem tagesherrschaft gehört o N N“, sowie am ende die es spruches setze er den namen ein, der am anfang einen tönenden laut in der mitte einen halbvocal hat und mit visarga oder einem langen vocal schließt, der ein kṛt-¹⁴ al o kein taddhitaname ist¹⁵, bei mädchen einen namen der auf da ausgeht und ungleichsilbig ist¹⁶. Der mutter aber verkünde er zuerst den namen und damit schließt diese handlung¹⁷. Eine kuh ist der opferlohn¹⁸.

Geburtsdatumsoffer

An jedem monats oder am jahresgeburtstag des knaben oder an den knotentagen während des jahres ehre er mit opfern agni und indra den himmel und die erde, sowie die allgötter¹⁹ dem geburtstage und dem geburtsgestirn opfere er nachdem er zuvor das opfer an die gottheiten derselben dargobracht²⁰.

Begrüßungsform der kinder in gewissen fällen

Nach einer reise — auch bei einem kinde wenn es zum ersten mal erkennt „das ist mein vater“, oder bei einem knaben der in die schule gebracht ist — nehme er in seine beiden hände das haupt des ältesten sohnes und flüstere „aus ghed für ghed entsehest du“²¹ dann küßt er ihn auf's haupt mit den worten „mit der kuhe schmatztöne küsse ich dich“, womit dies zu ende ist²². Ganz ebenso thut er bei den jüngeren²³ ihrem alter nach oder wie sie ihm gerade in den wurf kommen²⁴. Bei einem mädchen geschieht stille das küßen auf's haupt ja das küßen auf's haupt²⁵.

Die ceremonie des haarschneidens

Im darauf folgenden dritten jahre findet die handlung des haarschneidens statt¹. Vor dem hause auf geschmiertem

boden ist das feuer aufgestellt² Dort finden sich folgende dinge angeordnet³ im süden einundzwanzig darbha-grashalme, ein metallbecher mit warmem wasser, ein kupfernes messer oder auch ein spiegel, ein barbier mit dem scheermesser in der hand⁴, im norden. der stierdungur und das reissesaengericht als topfspeise, die nach keiner besonderen vorschrift gekocht ist⁵, im osten stelle man die gefässe hin, die man getrennt gefüllt, nämlich theils mit reis und gerste, theils mit sesam und bohnen⁶ Das reissesaengericht nebst all den soeben genannten samenkörnern gebühren dem barbier⁷ Nunmehr setzt sich die mutter, nachdem sie dem knaben ein reines kleid angezogen, mit nach osten gewendetem antlitz westlich vom feuer auf das darbha-gras, dessen spitzen nordwärts gerichtet liegen⁸, dann stellt sich hinter sie, nach osten blickend, der, welcher die handlung vollziehen soll⁹ Darauf flüstert er „Er da savitar ist mit dem messer angekommen“, indem er den barbier anschaut, dabei aber in seinem sinne an savitar denkt¹⁰ Bei den worten „mit warmem wasser komm herbei, o vayu“ blickt er den mit warmem wasser gefüllten metallbecher an, denkt aber an vayu¹¹ Mit der rechten hand schöpft er wasser und benetzt damit die rechte haarlocke sprechend „die wasser sollen befeuchten zum leben“¹² Mit „des visnu fangzahn bist du“ blickt er auf das kupferne messer, resp den spiegel¹³ Mit dem spruch „o kraut, schütze ihn“ steckt er sieben von den grashalmen in die rechte haarlocke so, dass deren spitzen gegen das haupt gerichtet sind¹⁴ Diese packt er mit der linken hand ergreift mit der rechten das kupferne messer, resp den spiegel, und steckt es dazu mit den worten „o messer, nicht wolltest du ihn verletzen“¹⁵ dann schiebt er es dreimal gradaus durch ohne abzuschneiden, einmal mit dem opferspruch „mit welchem pūsan des brhaspati“, zweimal stille¹⁶ Nunmehr schneidet der barbier mit dem eisernen scheermesser die locke ab und legt sie auf den stierdünger¹⁷ Ganz in derselben weise verfährt man beim hinterkopshaar¹⁸ ebenso bei der linken haarlocke¹⁹, nur wiederhole er bloss vom benetzen an²⁰ Indem er nun des knaben haupt mit beiden handen umfasst,

flustere er „das dreifache leben jñamadagnis“²¹ Ganz in derselben weise geschieht es bei einem mädchen²², jedoch ohne spruch²³, mit spruch aber das opfer²⁴ Nachdem man nordwärts vom feuer weggeschritten, lässt man den knaben vollends ganz scheeren so wie es gerade brauch ist in geschlecht und familie²⁵ Hat man das haar auf den stierdünger gelegt und an einen einsamen ort gebracht vergräbt man es²⁶, einige legen es fieselich auf ein grasbuschel²⁷ Damit ist dies zu ende²⁸ Eine kuh ist der opferlohn²⁹

Die einföhrung des knaben in die schule

Zum lehrer bringe man den knaben im achten¹, den ksatriya im elften², den vaçya im zwölften jahre nach der empfangniss³ Bis zum sechzehnten jahre ist für den brahmanen die zeit hiezu noch nicht verstichen, bis zum zweiundzwanzigsten für den ksatriya, bis zum vierundzwanzigsten für den vaçya⁴, von da ab sind sie der sãvitri verlustig⁵ man soll diese nicht als schüler aufnehmen, nicht im veda unterrichten, ihnen nicht das opfer gestatten und keine eheliche verbindung mit ihnen eingehen⁶. — An dem tage nun, an welchem der junge zur lehre gehen soll, speist man ihn schon in aller fröhe, lässt ihm sorgfältig das haar schneiden, badet ihn legt ihm schmuck an und bekleidet ihn mit einem neuen gewande⁷ — Ihre kleider seien leinen, hñsen, baum- und schafwollen⁸, ihre felle von der schwarzen antilope, vom reh und von der ziege⁹ ihre gürtel aus schulf, kaçagrass und tãmbalahanf¹⁰, ihre stäbe aus parvã, bulva- und açvatthaholz¹¹ Aus flachs oder hanf sei das kleid des brahmanen, aus baumwolle das des ksatriya, aus schafwolle das des vaçya¹², in dieser reihenfolge vertheilen sich auch die übrigen aufgezählten gegenstände¹³, oder auch es ist im ermangelungsfalle jeder jedem erlaubt¹⁴ — Vor dem hause auf geschmiertem boden findet sich das feuer aufgestellt¹⁵ Der lehrer nachdem er mit den

sprechen „o agni, du herr der gelübde“ geopfert, stellt sich, nach osten blickend, westlich vom feuer auf das darbhagras, dessen spitzen nordwärts gerichtet liegen ¹⁸, zwischen feuer und lehrer der junge mit gebetsförmig erhobenen händen und mit dem gesicht zum lehrer gewendet auf darbhagraser, deren spitzen nördlich gerichtet sind ¹⁷. Südlich von letzterem tritt ein spruchkundiger brahmano hin und füllt ihm die hohl aneinandergelegten hände mit wasser ¹⁸; darnach auch die des lehrers ¹⁹. Auf den jungen blickend, flüstert er „mit dem, der da kommen sollte, sind wir zusammengetroffen“ ²⁰, worauf er jenen sagen lässt „zum heiligen studium bin ich gekommen“ ²¹. Nun fragt der lehrer ihn nach seinem namen „wie heissest du?“ ²². Nachdem er ihm darauf den namen bestimmt, bei dem er angedet werden soll ²³, der bezug auf eine gottheit oder ein gestirn hat ²⁴ — einige geben auch einen geschlechtsnamen ²⁵ —, und jeder seine handvoll wasser hingegossen, ergreift der lehrer mit seiner rechten hand dessen rechte hand samt dem daumen und spricht „auf des gottes savitar geheiss ergreife ich mit den armen der beiden agnis und den händen priyān's deine hand, o N N“ ²⁶. Nun heisst er ihn rechts sich herumdrehen mit den worten „wende dich hin zum hause der sonne, o N N“ ²⁷. Mit seiner rechten hand streife er dessen rechte schulter und berühre dann seinen entblößten nabel mit dem spruch „der athemzüge knoten bist du“ ²⁸, er lasse die hand aufwärts gleiten zur magengegend und spreche „feuer des magens“ ²⁹ und weiter aufwärts zur herzgend, wo er spreche „des herzens pulsschlag“ ³⁰. Mit der rechten hand lasse er dessen rechte schulter an, indem er spricht „dem priyapati übergebe ich dich du N N“ ³¹, mit der linken die linke, sprechend „dem gott savitar übergebe ich dich, du N N“ ³². Nunmehr gibt er ihm die allgemeine weisung „du bist (pflichthaltender) schüler o N N“ ³³. „schüre das feuer, schlürfe das was er, thue deine arbeit und schlafe nicht bei tige“ ³⁴. Nordwärts vom feuer langsam weggeschritten, setzt sich der lehrer mit dem gesicht nach osten auf das darbhagras, dessen spitzen nach norden gerichtet liegen ³⁵ mit

dem gesicht nach westen der junge das rechte knie gebeugt und den lehrer anblickend, auf eben das darbharas mit seinen nördlich gerichteten spitzen³⁶ Während er nun dreimal den muñjagürtel rechtshin um ihn herumschlingt, lässt er ihn sprechen zunächst „dieser gürtel, der vor verkehrter rede schützt“ und dann „der heil ordnung hüter“³⁷ Nun setzt sich der junge zu ihm hin und spricht „hies, herr! der herr sage mir die sāvitri vor!“³⁸, worauf dieser sie demselben verspricht nämlich viertelvers-, halbvers- und versweise³⁹, dazu die grossen worte eins nach dem andern mit om am ende⁴⁰ Indem er ihm schliesslich den hölzernen stab reicht, lässt er ihn sprechen „o ruhmreicher, ruhmreich mache mich“⁴¹ — Nun bittet er um almosen⁴², zuerst bei seiner mutter, dann bei zwei anderen guten freundinnen oder so viele ihrer gerade anwesend sind⁴³, und meldet das erbettelte dem lehrer⁴⁴ — Den rest des tages verbringt er stehend und in schweigen⁴⁵ Ist die sonne untergegangen, schürt er das feuer und spricht „dem agni hab ich holz gebracht“⁴⁶ — Drei tage lang ist er nichts gesülzenes⁴⁷ Am ende derselben die savitar geweihte musspeise⁴⁸ Damit ist diese handlung zu ende⁴⁹

¹ Eine kuh ist der opferlohn⁵⁰ — Hier schliesst der zweite abschnitt

III buch

Die ceremonie des bartscheerens

- 1 Es erfolgt im sechszehnten lebensjahre das bartscheeren¹ Mit der ceremonie des haarschneidens ist auch die des bartscheerens erklärt² nur ist bei der bartceremonie der schüler selbst der leitende vollzieher³, zugleich lässt er sich sämtliche körperhaare scheeren⁴, der unterrichtslohn von einem

brahmanen ist ein rinder-¹, von einem kṛtrīya ein rosse-², von einem vaiṣya ein schafepaar³, oder auch eine kuh von jedem von ihnen⁴, ein ziegenbock dem barbiere⁵

Vorschriften bei Übernahme besonderer vedagelübde
[godanika, vratika adityavrata aupanishada und jyāsthāsāmikagelübde 1 10—33, das mahanāmni 2 1 53 u jyēsthā amangelübde 2 54—62]

Mit der einföhrung in die schule ist zugleich die einföhrung in das gelübde erklärt¹⁰ doch ist hier weder ein neues kleid vorgeschrieben¹¹, noch ein schmuck¹² Nicht nehme er ihn auf, wenn er nicht ein jahr lang das gelübde einhalten will¹³ Und wenn er zuletzt den holzstab überreicht gibt er folgende anweisungen¹⁴ „sei unterthan deinem lehrer es sei denn dass es sich um begehung einer sünde handelt¹⁵ meide den zorn und die unwahrheit¹⁶, den beischlaf¹⁷ das erhöhte lager¹⁸ das schauspielern wohlgerüche und salben¹⁹ das bad²⁰ das kämmen zähneputzen und fussewaschen²¹ das scheeren²² honig und fleisch²³ einen rinderbespannten wagen²⁴ das schuhetragen innerhalb des dorfes²⁵ und lass deinen sinnen nicht von selbst ihren lauf²⁶ Das gurteltragen das ausgehen auf almosen das stockbeisichführen die feuerschürung die waschungen und die morgengrusse das sind die ständigen pflichten dabei²⁷ — Das godanika-, vratika- adityavrata aupanishada- und jyāsthāsāmikagelübde dauern je ein jahr²⁸ bei diesen finden die abend- und morgenwaschungen statt²⁹ Das adityavrata ubrigens halten einige nicht³⁰ die es aber halten tragen nur ein kleid³¹ suchen ferner vor der sonne ausser in hutten und unter bäumen keinen schutz³² und steigen nicht bis über die knie ins wasser es sei denn dass sie von ihrem lehrmeister dazu angewiesen worden³³

Die den mahanāmni geweihten jahre sind zwölf¹ neun² sechs drei³ also ist die wahl gestellt³ einige weihen sich

1 0—2⁵³ Q 2 11 12 (cf A 1 18 9 2 20 9 P 2 1 25
5 12 7 3)

ihnen auch bloss ein jahr¹ Uebrigens ist die observanz strenger², falls durch die altvordern die mahānāmi bereits bekannt geworden sind³, in bezug darauf es auch im rauruki brāhmaṇa heisst⁴ „pflegen doch die mütter schon zu den knab-
lein, wenn sie dieselben noch säugen, zu sprechen⁵ he, ihr söhn-
lein, das śakvāṇgelubde führet fein glücklich zum ziel!“⁶ —
Bei diesem sind die waschungen an den drei tageszeiten vor-
zunehmen⁷ ohne sich gewaschen zu haben, morgens keine
mahlzeit⁸, und abends nach der waschung speisenthaltung
bis zur brennholzlegung⁹ Dunkel sei seine kleidung¹⁰,
dunkel seine speise¹¹ Er gehorche seinem lehrer in allen stücken¹²
Auf dem wege weiche er niemand aus¹³ Er ubo busse¹⁴, stehe
bei tage¹⁵, sitze bei nacht¹⁶ Selbst wenn es regnet, kniehe er
unter kein schutzdach¹⁷, während es regnet, spreche er „die was-
ser sind die śakvāṇ“¹⁸, blitzt es, so spreche er „so gestaltet,
traun, sind die śakvāṇ“¹⁹, donnert es, so spreche er „des
erdbodens gewaltiges gedröhne“²⁰ Er gehe an keinem fließen-
den wasser vorüber, ohne sich zu benetzen²¹ Ein schiff be-
steige er nicht²², bei lebens-gefahr jedoch besteige er es, nach-
dem er zuvor sich mit wasser besprengt²³, ebenso thue er,
nachdem er wieder abgestiegen²⁴ Die mahānāmi sind ja über-
haupt was-er-segen-reich das ist bekannt²⁵, so regnet denn auch
pūrjāya dem der al-o wandelt, stets nach wunsch²⁶ Uebrigens
ist die beschränkung auf die dunkle kleidung, das stehen bei tage
und sitzen bei nacht, das nichtausweichen auf dem wege und
die dunkle speise nicht nothwendig²⁷ — Ist ein drittel des
gelübdes durchlaufen, so lasse der lehrer ihn den stotravers
nachsingen²⁸, ebenso (bei den beiden anderen dritteln) die
beiden anderen stotraverse²⁹, oder auch alle zusammen am
ende des ganzen³⁰ Er singe ihm aber vor, wenn derselbe
gefaßt hat und ihm die augen verbunden sind³¹ — nachdem
nämlich der metallbecher mit wasser gefüllt, sämtliche opfer-
kräuter dazugethan und (des schülers) hände eingetaucht, ver-
binde ihm der lehrer rechtsum mit einem neuen stück zeng
die augen³² — oder auch er singe ihm am ende der augen-
verhüllung vor³³ Mit verbundenen augen und schweigend

esse der schüler nichts drei tage lang oder einen tag und eine nacht³⁷ oder auch er stehe im walde bis zum sonnenuntergang³⁸ Ist es morgen geworden so schüre er (der lehrer) das feuer im walde und opfere mit den grossen worten dar nach veranlasse er den schüler folgen le gegenstände also anzu sehen³⁹ das feuer das opferschmalz die sonne den brahman den stier die speise das wasser und die saure milch⁴⁰ wobei dieser spricht „himmel hab ich geschaut licht hab ich erblickt“⁴¹ also dreimal alle nacheinander⁴² Nach vollzug des çantisegens begrüsst der schüler seinen lehrmeister⁴³ damit ist seine rede wieder frei⁴⁴ — Ein stier, ein metallbecher ein kleid eine gewählte gabe das sind die lohngegenstände⁴⁵ in bezug auf die beiden ersten steht die wahl frei⁴⁶ „er bekleide seinen lehrmeister“ ganz sagen einige⁴⁷ Indra ist die topf speise geweiht davon opfere er entweder einmal mit dem verse „rc und sîman opfern wir“ und dann mit dem „den wanderbaren sitzungsherrn“ oder mit beiden zusammen⁴⁸ Ebenso geschieht es bei den schlussopfern eines vedagelubdes⁴⁹ bei welchen überall folgende spruchänderung eintritt „ich habe beobachtet“ „das hab ich vermocht“ „das ist mir gelungen“ „ich habo erreicht“⁵⁰ Der unterrichtslohn für einzelne veda abschnitte ist bei dem auf agni bezüglichen ein bock bei dem auf indra bezüglichen ein schaf eine kuh bei dem auf den sich lauternden soma bezüglichen⁵¹ — Vom walde zurückgekehrt speise er den lehrer samt dessen zubörerschaft⁵² und den versammelten schülern die dem gleichen gelubde sich unterzogen⁵³

Die norm für das nachsingen beim jye thasaman i t durch das mahanamnika gelubde bereits mitgeteilt⁵⁴ doch gelten hier folgende ständige observanzen⁵⁵ er nähert sich keiner çâtra frau⁵⁶, esse kein vogelfleisch⁵⁷ er meide ein getreide einen ort und ein gewand⁵⁸ nehme die waschungen mit geschöpftem wasser vor⁵⁹ von der observanzanweisung an esse er nicht mehr aus einem irdenen gefäss⁶⁰ noch trinke er daraus⁶¹ — „vom unterricht an“ meinen einige⁶²

Ueber den schulunterricht

[anfang des schulsemesters 3 1—13 schluss desselben 14—17 schulfreitage
nebst zufällig veranlasseten unterrichtspausen 16—19]

- 3 Am vollmondstage des monats prausthapada, unter dem sternbilde hasta findet die schüleröffnung statt¹ Nach dem opfer mit den grossen worten beginnt die lection der schüler mit der savitri wie bei ihrer schuleinführung² nebst der savitri in simanform³ und dem (iman) „den könig soma varuna“⁴ Nach erlernung des heil textes in seinen anfangen erfolgt der schluss⁵ Die gerösteten körner geniesst man mit dem verse „den mit getreidekörnern und brei versehenen“⁶ von der sauren milch isst man mit dem „des dadhikravan hab rühmend ich gedacht“⁷ Haben sich alle den mund ausgespült, so Sorge der lehrer dafür dass von der gesamten zuhörschaft die verse nachgesprochen und nachgesungen werden⁸ Den savitartag feiern sie⁹ ferner bei eintreten dem winter solstitium eine nacht mit den beiden angrenzenden tagen¹⁰, mit drei tagen zu beiden seiten einige¹¹, ausserdem findet in beiden fällen die wasserlibation für die lehrer statt¹² Einige beginnen mit dem çavanavollmond und warten dann die zeit ab bis zum savitartag¹³ — Am vollmondstage des monats tassa schliesst man¹⁴ Ist man ost- oder nordwärts aus dem dorf gegangen und zu einem wasser gelangt das bis über den penis hinaufreicht so bade man sich und sättige dann durch libationen die heil. texte die dichter der vorzeit nebst den lehrern¹⁵ — Die einstellung des vedastudiums in folge dunnem unwetters bei der schüleröffnung der zweiten halfte dauert bis zum wiederbeginn des vedastudiums¹⁶ bis zu der selben zeit am folgenden tage bei platzregen unter blitz und donner¹⁷ bei mond und sonnenfinsternissen bei einem erdbeben bei einer feurigen lufterscheinung¹⁸ sowie bei einem orkan¹⁹ Gar nicht lerne man an den achten und den neumonds tagen²⁰ sowie an den drei vollmondtagen²¹ der monate

3 — 1 A 3 5 1—19 P 2 10 Q 4 5 — 11 A 3 5
20—23 P 2 12 Q 4 6 — 22 P 2 11 Q 4 —

kārttika, phalguna und āśāḍha²², einen tag und eine nacht²³ beim tode sowohl eines mitschulers²⁴ als auch des eigenen landesherrn²⁵, drei tage, wenn der lehrer²⁶, einen tag und eine nacht dagegen, wenn einer stirbt, der verehrungshalber genahet²⁷, bei gesang, musik, geheul und brausenden stürmen so lange, als dieselben währen²⁸. In anderen fällen bilden hochangesehene männer die richtschnur²⁹.

Bei üblen vorbedeutungen

Bei einer unheil verkundenden erscheinung haben mann und frau als haupter der familie eine suhnbusse zu leisten³⁰. Platzt zufällig der querbalken, der mittlere hauspfeiler oder der grosse wassertopf, so opfere er mit den grossen worten³¹, nach bösen träumen flustere er folgenden vers „heute uns, gott savitar“³² — Eine andere form bei folgendem³³ bei der berührung des leichenstattepfeilers, bei ohrensausen, beim zucken des (linken) auges, wenn ihn die auf- oder untergehende sonne schlafend angetroffen und wenn seine sinne mit etwas schlimmem in berührung gerathen, opfere er zwei schmalzspenden mit den beiden versen „wieder zu mir zurück lehre das sinnesvermögen“³⁴, oder auch zwei mit opferschmalz gesalbte holzscheite³⁵, oder in leichteren fällen flustere er sie auch bloß³⁶.

Schulabschlussceremonie

Hat der schüler den vedā ausstudirt¹, — und seinem lehrmeister ein geschenk ehrerbietigst dargebracht², nehme er sich mit dessen zustimmung ein weib³, das nicht zu seiner eigenen sippe gehört⁴ und das mütterlicherserts nicht in den (sechs) ersten generationen mit ihm verwandt ist⁵ ein noch nicht mannbares mädchen aber ist das beste⁶ — dann erfolgt das bad⁷. Nördlich oder östlich von des lehrers wohnung befindet sich ein umschlossener raum⁸. Dasselbst setzt sich auf darbha-grä-er, deren spitzen ostwärts gerichtet sind der lehrer, nach

²⁰⁻²⁶ A' 3, 6 5 7 II 7 1 II 6 3 8 3 — 4 A 3 8 9,

P 2 6, Q 3 1

norden blickend, nieder⁹ und vor ihm der schüler auf darbha-
gräiser, deren spitzen nordlich gerichtet liegen¹⁰ Mit von
sämtlichen opferkrautern abgeseihtem, von wohlgerüchen auf-
tendem lauwarmem wasser begiesse ihn der lehrer¹¹, dann
giesst er — als ob es aber der schüler selbst thäte¹², lauten die
spruchworte¹³ — eine doppelhandvoll wasser aus zunächst mit
dem spruch „die feuer, die in die wasser gedrungen“¹⁴ und
dann mit „was von den wässern schrecklich was von den
wassern grausam was von den wässern unbändig“¹⁵, worauf der
schüler sich selbst begiesst einmal mit dem spruch „das da
leuchtet, das ergreife ich hier“¹⁶, dann mit „zum ruhm und
glanz“¹⁷, ferner mit „wodurch ihr beide schuft das weib“¹⁸
still ein viertes mal¹⁹ Nun erhebe er sich zum lehrer hin
und trete dann verehrend vor die sonne mit dem spruch der
folgendermessen beginnt „aufgehend mit den funkelnden waf-
fenspitzen“²⁰ denselben dem jedesmaligen stichworte ent-
sprechend auch beliebig vertheilend²¹, daran knüpfe er den
spruch „das ange bist du“²² Den gurtel lost er mit dem
verse „lös ab o varuna die oberste fessel“²³ Hat er die
brahmanen gespeist und selbst gegessen la so er sich mit
ausnahme des wirbelschopfes das haupt- bart- und körperhaar
samt den nägeln beschneiden²⁴ Nachdem er gebadet, sich
geschmückt und zwei neue kleider angelegt setze er sich
einen kranz auf mit den worten „die schönheit bist du ruhe
auf mir!“²⁵ Mit „die beiden führer seid ihr, geleitet mich“²⁶
binde er sich die sandalen um²⁷ „Ein gandharva bist du“
damit ergreift er den rohrstab²⁸ Dann wendet er sich zum
lehrer, um den alle hausgenossen versammelt sind, sieht lehrer
und hausgenossen an und spricht „dem jaksa gleich mög
lieb ich eurem ange sein!“²⁹ Hat er sich dahin gesetzt
spricht er während er die gesichtssinnesorgane berührt „ein
hijj enbedecktes ichneumonweibchen“³⁰ Bei dieser gelegenheit
erweise ihm der lehrer die ehrenauszeichnung³¹ Danach
trete er an den rinderbespannten wagen heran und berühre
die beiden räder oder die beiden drehachsen mit dem vers
„waldesbaum mögest du ja festgliedern ein“³² bei de sen

sei darauf gerichtet sich selbst zu hüten wie sein ölgefäß³⁰, er klettere auf keinen baum³¹, gegen abend gehe er in kein anderes dorf³², weder allein³³, noch in begleitung gemeiner leute³⁴, nicht betrete er ein dorf auf einem schleichwege³⁵, endlich sei er auch auf einer wanderung nicht ohne begleiter³⁶. das sind des heimgekehrten pflichten³⁷ und welche gelehrte männer ihm sonst noch etwa auferlegen³⁸

Wie das vieh gedeihen kann

- 6 Werden die kühe ausgetrieben, so rufe er ihren den spruch nach „diese hier sollen mir der allenthalben wirksam ist“¹, sind sie wieder heimgekommen, den „milchreich sind mir diese hier“² — Wer des viehes wohlstand wünscht, lecke mit der zunge die stirne des kalbes, das zuerst geboren wird, noch bevor es die mutter beleckt, schlucke hinab und spreche „der kühe schleim bist du“³ Eben der, der des viehes wohl- fahrt wünscht, lege in der nacht, wenn sie alle gekalbt haben, im kuhstall das feuer an und opfere die viśvānasoṇḍo mit dem spruche „o du, der du erhältst, erhalte“⁴ Eben wenn er wünscht, dass es gedeihe, zeichnet er, nachdem sämt- liche kühe gekalbt haben, mit dem kupfernen schlichtmesser die kälber paarweise, und zwar stets zuerst das männliche, dann das weibliche, mit den sprüchen „du bist ein weesen tausend- fältig“⁵, und wenn es geschehen, lasse er den spruch nachfolgen „mit dem kupferrothen hackme-sser“⁶ — An die leine, wenn sie losgeknüpft wird, wie auch wenn an sie das kalb angebunden ist, richte er den spruch „diese leine, der kühe (schützende) mutter“⁷ — In dieser beziehung sind fol- gende dinge tagtäglich zu verrichten⁸ das aus- und einreiben des viehes und das ab- wie anlegen der leine⁹ — Beim kuh(wohlfahrts)opfer findet eine in milch gekochte mus-pi statt¹⁰ damit ehre er iśvānāgṇi, dann iśvānā, indra, iśvara¹¹ (Daran schliesst sich) die schmuckauszeichnung der stiere¹² — Mit dem kuh(wohlfahrts)opfer ist auch das iśvānā(wohl-

fahrts)öpfer erklärt ¹³ nur kommen hier an gottheiten noch dazu yama und varuna ¹⁴, mit wohlriechenden stoffen geschieht das besprengen der kühe ja mit wohlriechenden stoffen das besprengen der kühe ¹⁵

Die handlung am çravanavollmondstage

Es folgt die çravanaceremonie¹ die am vollmondstage ⁷ des monat: çravana zu vollziehen ist² Hat man vor dem hause den boden geschmiert, bringt man das dem wohnungsfeuer entnommene feuer dahin³ rings um dasselbe beschmiert er vier stellen⁴, in jeder himmelsgegend eine⁵, etwas über einen ausschritt gross⁶ Hat er die schale auf's feuer gesetzt, röstet er eine auf einmal genommene handvoll gerstenkörner ohne sie anzubrennen⁷ Nachdem man westlich vom feuer den mörser befestigt stösst man sie aus so dass man stets von neuem siehet⁸ Hat er sie zu feiner grutze gemacht schüttet er diese in die holzschale stülpt das worfelgefäss darüber und stellt sie weg⁹ Zwischen der südlichen und westlichen geschmierten stätte ist der 16 und zugangsweg¹⁰ — Ist die sonne untergegangen nimmt er die holzschale und den darvilöffel samt dem worfelgefäss und tritt an die seite des herbeigebrachten feuers dann schüttet er die grutze in das worfelgefäss und füllt andererseits die holzschale mit wasser¹² Hat er mit dem darvilöffel auf einmal fassend die grutze geschöpft und auf die östliche geschmierte stätte wasser niedergegossen schüttet er die huldigungsgabe hin mit den worten „der daschlangenkönig im osten ist dies ist deine gabe“¹³ und gießt den rest des wassers nach so dass dasselbe die gabe nicht wegpult¹⁴ darauf wendet er sich links herum besprengt schale und löffel lässt sie warm werden und verfährt dann gleichermassen im süden gleichermassen im westen gleichermassen im norden unter je der himmelsgegend entsprechender spruchänderung doch ohne die wendung nach links¹⁵ Hat er mit dem worfelgefäss den gabenrest in's feuer geworfen schreitet er

an die seite des nichtherbeigebrachten feuers¹⁶, stemmt westlich von diesem feuer seine hände auf den boden und murmelt folgenden spruch „verehrung der erde“¹⁷ — Bei eintritt der nacht erfolgt die milchmusspeise¹⁸ davon opfere er also mit svāhā dem ṛavāna, viṣṇu, agni, piṇyapati den allgöttern¹⁹, das weitere nach der weise der topfspeise²⁰ Hat er nördlich vom feuer ein grasbuschel an dem die wurzeln dran sind, hingelegt flüstert er zunächst folgenden spruch „soma ist könig“, dann auch den „welchen vertrag ihr schlosset“²¹ — Am morgen darauf lisst er weitere grutze von gerösteten gerstenkörnern herrichten, bedeckt sie in einem neuen gefäss und deponirt sie²² davon bringe er jeden tag abends vor dem feueropfer still huldigungsgaben dar bis zum āgrahyaṇi-vollmondstage²³

Die pṛsatakahandlung

- 8 Am vollmondstage des monats ṛavayya ist bei der pṛsatakaceremonie die in milch gekochte musspeise rudra geweiht¹ Davon opfere er die erste spende mit „benetzt, o mitra und varuna, unsere“, die zweite mit „nicht uns an kind“²; ferner je eine bei jedem der folgenden kühnamen „die begehrenswerthe bist du“ u s w³ das ſilige nach der weise der topfspeise⁴ Den pṛātṛika bringe er herbei um das feuer herum, diesem rechts zugekehrt, veranlasse die brahmanen hinzusehen und blicke dann selbst hin, also sprechend „dieses göltgeschaffne ango da das hell im osten steigt einpor schauen mögen wir es hundert jahr, leben mögen hundert jahre wir“⁵ Nachdem er die brahmanen gespeist und selbst gegessen sollen sie sich zu ihres leibes wohlergehen kügelchen aus lack untermischt mit bestandtheilen von sämtlichen opf pfläutern umlinden⁶ Am abend gebe er den kühn den pṛātṛika zu fressen und belasse sie dann die nacht über bei ihren kälbern⁷ segen fürwahr erwächst ihnen daraus!⁸

Das erstlingsopfer

Beim erstlingsopfer ist die in milch gekochte musspeise ⁹ „indra und agni geweiht“ Hat er davon die hauptbavisspende geopfert opfert er vier schmalzspenden nach mit den sprüchen die also beginnen „dem der hundert waffen führt“ ¹⁰ das weitete nach der weise der topfspeise ¹¹ Den von ihm nachgelassenen havisrest lasse er sie geniessen so viele ihrer herbei gekommen sind ¹² Hat er nämlich mit wasser den unterguss gemacht schneidet er vom mus ab zweimal ¹³ dreimal einer von den bhryu ¹⁴ eben mit wasser macht er auch den aufguss ¹⁵ dann schlinge er jedesmal ohne zu kauen hinab und spreche „vom guten uns zum besseren“ ¹⁶ also dreimal ¹⁷, still ein viertes mal ¹⁸ Erst wenn er nun weiter abgeschnitten ¹⁹ da mögen sie es sich nach belieben wohlschmecken lassen ²⁰ Haben sie sich den mund ausgespült sollen sie an sich berühren von oben nach unten gesicht haupt glieder dabei also sprechend „kraft hast du“ ²¹ — Ganz in derselben weise (opfert man) von der hirse und von der gerste ²² von der hirse mit dem spruch „agni esse zuerst“ ²³ von der gerste mit „liese gerste da von süssekeit durchzogen“ ²⁴

Die feier am agrahayānīvollmond

Am āgrahayānīvollmondstage findet eine bringung von 9 huldigungsgeboten statt Die elbe ist bereits durch die im śrāvaṇamānāt eklärt ² doch murmelt er bei nicht jenen spruch „verehrung der erde“ ³ — Nun hat er schon am vormittag nach vollzogenem frühopfer folgende gegenstände darbhygrbei śamū viranā phalavati ayāmarga und śirī a l beibringen lassen werfe er von der aus gerösteten gersten körnern hergestellten grutze still in s feuer fordere die brhmanen auf den sgen zu sprechen und gehe dann beim feuer aufbewahrungsort beginnen l um das ganze wohngelände dem selben rechts zugekehrt herum dabei mit aus den genannten gegenständen zusammengesetzten bündeln den rauch verschen-

chend¹, diese buschel da sie ihren zweck erfüllt, werfe er hernach weg² — Auf massive steine stelle er den grossen wassertopf mit dem bekannten doppelsäman samt dem rgverse „o wohnungsherr“³, in diesen wassertopf giesse er zwei krüge voll wasser mit folgendem verse „zusammenfliessen die einen“⁴ Mit eintritt der nacht die in milch gekochte musspeise⁵, davon opfere er mit dem spruch „zuerst ja hat geschienen sie“⁶, das weitere nach der weise der topfspeise¹⁰ Westlich vom feuer stemmt er seine hände auf die opferstreu und murmelt folgende grosse worte „da auf der herrschaft“¹¹ Westlich vom feuer lasse er die eigene streu hinbreiten¹² aus gras mit nördlich gerichteten spitzen¹³, die nach norden zu geneigt sei¹⁴ Hat man neue teppiche darüber gebreitet, setzt sich der hausherr auf das südliche ende derselben¹⁵, unmittelbar auf ihn folgend die jüngeren ihrem alter nach¹⁶ und hinwiederum an diese sich anschliessend die frauen samt den kindern¹⁷ Haben sich alle gesetzt, stützt der hausherr seine hände auf die eigene streu und flüstert folgenden vers „mild sei uns, o erde“¹⁸ Unmittelbar nach vollendung desselben legen sie sich auf ihre rechte seite¹⁹ Haben sie so dreimal jeder für sich wiederholt²⁰, die segenslieder, wie sie gerade ein jeder kennt gesprochen²¹ — einige sprechen das arisa- und samraspyogahed²² — und mit wasser sich besprengt, ist die handlung zu ende²³

Die astakafeiern

[über die gottheiten und die zahl der astakā 10 1–8 die kuchen 10 1–17 die fleischastaka 10 18–4 1, die anva-takyaaceremonie nebst anhängsel 4 2–3 das kbasemanenopfer 4, 4 1–16, die gemüseastaka 4, 4 17–21]

- 10 Die astakā hat die nacht zur gottheit¹ und ist eine handlung des gedulbens² ob sie agni oder den manen jayipati den jahreszeitgottheiten den allgöttern zu weihen, über diese gottheiten herrscht schwinke³ — „Vier astakā hat der winter“

und man sei bestrebt, sie alle in verbindung mit fleisch zu begeben⁸, sagt Kaut-a⁶, „drei aṣṭakā“, lehrt Audgāhamanī⁷, ebenso Gantama und Vārakhandī⁸.

Den achten tag der dunklen monatshälfte, der auf den āgrahayana-vollmond folgt, nennt man „kuchenaṣṭika“⁹. Nach der weise der topf-speise kocht er nach zurüstung der fluchtkörner die musspeise¹⁰, dazu acht kuchen, wobei er dieselben auf ihrer schale nicht unwendet¹¹, von denen jeder seine eigene schale habe¹², „die nicht von sprüchen begleitet werden“, wie Audgāhamanī meint¹³, die die grössse des trayambakakuchens haben¹⁴. Sind sie gebacken, so schmelze er sie, stelle sie nach norden und schmelze sie abermals¹⁵. Hat er nach der weise der topf-speise abgeschnitten einerseits vom mus und andererseits von den kuchen, opfert er mit den worten „der aṣṭakā heil“¹⁶. Das weitere nach der weise der topf-speise¹⁷.

Am achten tage nach dem vollmond im monat taur die kuh¹⁸. Rückt die morgendämmerung heran, stelle er jene östlich vom feuer hin und opfere wenn diese eingetreten, mit dem spruch „was ihr, o thiere dachtet“¹⁹, auch lasse er nach vollzogenem opfer den spruch nachfolgen „gnädig sei gegen dich gesinnt die mutter“²⁰. Mit gerste enthaltendem wasser besprenge er sie sprechend „du lieb der aṣṭakā, dich besprenge ich“²¹. Mit dem spruch „ringsum der weise beuteherr“ umfahre er sie mit dem feuerbrand²². Er gebe ihr wasser zu trinken²³, den beim trinken übrig gebliebenen rest giesse er unter das opferthier mit den worten „hingegenommen ist von den göttern der opfertrank“²⁴. Nun führt man sie nach norden und tödtet sie²⁵ mit dem kopf nach osten und den füssen nach norden bei dem den gottern²⁶, mit dem kopf nach suden und den füssen nach westen bei dem den manen geltenden thieropfer²⁷. Ist die kuh getödtet, opfere er mit dem spruch „dass das thier gebrüll ausstieß“²⁸. Die gattin ihrerseits nehme wasser und wasche sämtliche organe des opferthieres ab²⁹. Hat man vor dem nabel die beiden lüftungshalme zwischengelegt, schütz man von oben nach unten auf und nimmt dann die netzhaut heraus³⁰. Diese hänge er

auf an zwei hölzern, von denen das eine gegabelt, das andere ungegabelt ist, besprengte sie mit wasser und brate sie ³¹. Ist sie abgeflossen, spreche er: „zerlegt (die kuh) so ³², dass das blut nicht östlich vom feuer auf den boden fliesse“ ³³. Die fertig gebratene netzhaut schmelze er, stelle sie nach norden und schmelze sie abermals ³⁴. Dann schneidet er sie nach der weise der topfspeise oder nach der weise des svistakrtopfers vollständig ab und opfert mit den worten: „der astakā heil!“ ³⁵. Das übrige nach der weise der topfspeise, nach der weise der topfspeise das übrige ³⁶. — [Hier schliesst der dritte abschnitt.

IV. buch]

- 1 Die beiden netzhautbratspiesse wirft er opfernd in's feuer¹, den einspitzigen so, dass seine spitze dabei östlich, den anderen so, dass sie westlich gerichtet ist². — Man schneidet ab fleischstücke von sämtlichen gliedern³, ausgenommen vom linken schenkel und von der rechten lunge⁴; den linken schenkel lege er zurück für die anvasṭakyafeier⁵. — In dem nämlichen feuer kocht er sowohl das brei- als auch das fleischmus, jedes besonders, mit den beiden mekṣaṇalöffeln rechtshin umrührend⁶. Sind beide fertig, schmelze er sie, stelle sie nach norden und schmelze sie abermals⁷. Hat er in den (einen) metallbecher die blutflüssigkeit von den abgeschnittenen fleischstücken gegossen⁸ und letztere auf die streu, welcher ein plakazweig beigelegt ist, gethan⁹, schneidet er nach der weise der topfspeise von den fleischstücken in den (anderen) metallbecher ab¹⁰, ferner für svistakrt besonders¹¹. Nachdem er vom breimus ein bilva-maass herausgehoben, mengt er es mit den (in den becher geschnittenen) fleischstückchen zusammen mit der blutflüssigkeit¹². Hat er das viermal geschöpft schmalz genommen, opfert er mit dem ersten der folgenden acht verse: „im feuer agni“¹³. Hat er von dem gemengel ein drittel abgetheilt, opfert er es mit dem zweiten und dritten¹⁴, bei welchem letzterem er „heil!“ hinzufügt¹⁵; gleichermaßen die beiden folgen-

den drittel, das eine mit dem vierten und fünften das andere mit dem sechsten und siebenten ¹⁶ Den rest steche er ab für svī śakti und opfere mit dem achten verse ¹⁷ — Sollte nun aber einer zu unbemittelt sein so mag er die handlung auch bloss mit einem stück kleinvieh vollziehen ¹⁸, oder auch er bereite die topfspise ¹⁹, oder auch er werfe einer kuh futter vor ²⁰, oder auch er lege im walde gestrupp zusammen und spreche „das ist meine astaka“ ²¹, durchaus nicht aber unterlasse er sie ganz ganz unterlasse er sie durchaus nicht ²

Am tage darauf findet die astakānachfeier statt ¹, oder 2 am dritten tage ² In der südöstlichen himmelsgegend um hält man einen raum ³ der nach derselben richtung hin seiner länge nach sich ausdehnt ⁴ — mit dem gesicht eben dahin ist auch die handlung zu vollziehen ⁵ — und der wenigstens vier ausschritte lang ist ⁶ Der eingang ist im westen ⁷ Auf der nördlichen seite des umhüllten platzes zieht man die linien und bringt das feuer dahin ⁸ Hat man westlich vom feuer den mörser befestigt stösst man eine auf einmal zusammen, geraffte handvoll reiskorner mit beiden händen so aus, dass die linke über der rechten liegt ⁹ Sind die körner von ihren hül en befreit ⁰ reinige er sie nur einmal ¹ Ferner schneide er auch von jenem zurückgelegten schenkel ein stück fleisch ab und lasse es auf einem neuen hackbrett so fein schneiden ², dass die fleischmischungen klösse bilden können ³ In dem nämlichen feuer kocht er sowohl das brei- als auch das fleischmus, jedes besonders mit den beiden mekṣanalöffeln links hin umruhend ⁴ Sind beide fertig schmalze er sie stelle sie nach süden und schmalze sie nicht wieder ⁵ — Auf der südlichen seite des umhüllten raumes lasse er drei gruben graben die mit der östlichen beginnen ⁶ die eine spanne lang, vier zoll breit und ebenso tief sind ⁷ Vor der östlichen grube ritzt man die linien und bringt das feuer dahin ⁸ er setze es wieder auf die gezeichnete stätte nachdem er es westlich um die gruben herumgetragen ⁹ Eine mit einem ruck ab geschnittene handvoll darbha-gras streut er um das feuer ⁰ sowie über die gruben ² mit der östlichen beginnend ²² West

lich von den gruben lasse er die eigene streu so hinbreiten²³ mit kuçagrasern, deren spitzen dabei südlich gerichtet sind²⁴, dass sie nach suden geneigt ist²⁵, auch^f einen schemel füge er bei²⁶. Dorthin bringt man ihm linkschultrig zugekehrt folgende gegenstände einen nach dem anderen²⁷ die beiden mustöpfe, die beiden meksanarührlöffel, einen metallbecher, den dirvilöffel das wasser²⁸. Die gattin legt auf die opferstreu einen stein und zerreibt darauf den wohlriechenden sthagarastoff²⁹, und hat sie auf ebendemselben auch die salbe gerieben, bestreicht sie mit dieser drei darbhabälme in zwischenräumen³⁰. Weiter bringe er dahin das sesamöl³¹, wie auch die verbrämung des linnengewandes³². Hat er an seiner statt brahmanen die untadelig und ungradzählig sind und nördlich blicken niedersitzen lassen³³, die darbhagräser dirigiert³⁴, spendet er zunächst wasser, dann mit sesam gemischtes wasser mit den worten, wobei er den vater beim namen nennt „o N N, das ist dein sesamwasser, welche hier für dich und für welche du dir da svadhā^{1a35}. Er besprengt sich mit wasser und verfährt dann ganz ebenso bei den beiden anderen manen³⁶. Gleichermassen spende er die wohlriechenden stoffe³⁷ — „Im feuer will ich vollziehen“ lautet die fragende anrede von seiten dessen, der zu opfern im begriffe steht³⁸. Ist geantwortet „thue es“, schneide er die beiden musspeisen ab in den metallbecher hinein und opfere mit dem meksanalöffel stückweise herausstechend die erste spende mit „svāha dem soma, den die manen umgeben“^{1a}, die folgende mit „svāha dem agni, der den weisen manen ihr theil zuführt“^{1a39} — Von hier ab hat er die handlung linksbehängt und mit unterdruckter stimme zu vollziehen¹. Mit der linken hand ergreife er das grasbüschel und ziehe eine nach süden laufende linie mit den worten „in die flucht geschlagen sind die asura“⁴. Mit der linken hand auch packe er den feuerbrand und setze ihn auf die südliche seite von den gruben hin mit dem spruche „welche verschiedene gestalten annehmen“⁴. Nun ruft er die manen herbei „kommt, ihr vater, mit soma vereint“⁴. Ferner stelle er die wassergefüllten pätrigefässe

zu den gruben hin⁵ Mit der linken hand fasse er das eine wassergefäß und giesse mit der handstelle zwischen daumen und zeigefinger auf die darbhagräser über der vorderen grube nieder, unter einfügung des vaters namen mit den worten „o N N, wasche dich, welche hier für dich und für welche du dir da svadhā“⁶ Nachdem er das wasser berührt, thut er gleichermassen bei den beiden anderen vātern⁷ Eben mit der linken hand ergreife er den darvilöffel steche von dem speisegemengsel ein drittel ab und lege es mit der handstelle zwischen daumen und zeigefinger auf das über der vorderen grube befindliche darbhagras unter namensnennung des vaters mit den worten „o N N das ist dein kloss, welche hier für dich und für welche du dir da svadhā“⁸ Nachdem er das wasser berührt, thut er gleichermassen bei den beiden anderen⁹ Sollte aber jemand die namen seiner vāter nicht kennen so deponire er den ersten kloss mit svadhā den manen die auf der erde wohnen“, den zweiten mit „syadhā den manen, die im lufteraum leben“, den dritten mit „svadhā den manen die im himmel leben“¹⁰ Nach der deponirung flüstert er „hier ihr vater ergötzet euch,“ „nimmt hin ein jeder seinen antheil“¹¹ Dann wende er sich ab, und während er sich wieder herumdreht, flüstere er ohne athem zu holen „die manen dort sie haben sich ergötzet genossen haben sie ein jeder seinen antheil“¹² Mit der linken hand ergreife er das grasbuschel und lege (den einen halm davon) mit der handstelle zwischen daumen und zeigefinger zu dem über der vorderen grube befindlichen kloss, unter namensnennung seines vaters also „o N N, das ist deine salbe welche hier für dich und für welche du dir da svadhā“¹³ Nachdem er sich mit wasser besprengt, thut er ebenso bei den beiden anderen¹⁴ Gleichermassen verfährt er beim sesamöl¹⁵ gleichermassen beim wohlriechenden stoff¹⁶ — Nun bittet er ab¹⁷ er legt auf die östliche grube beide hände, wobei die rechte mit der inneren fläche nach oben gekehrt ist und flüstert „verehrung euch ihr vāter, zum leben verehrung euch, ihr vāter zur lebenskraft“¹⁸ auf die mittlere, wobei die linke hand mit der inneren fläche nach oben

gewendet ist, mit „verehrung euch, ihr väter, zum schrecken
verehrung euch, ihr väter, zum saße“¹⁹, auf die letzte, wobei
die rechte mit der inneren fläche nach oben gerichtet ist,
flüsternd „verehrung euch, ihr väter, zur liebe, verehrung euch
ihr väter, zum zorne“¹⁻²⁰ Darnach legt er seine hände ge-
betismässig zusammen und flüstert „verehrung euch ihr ma-
nen, ihr manen, verehrung euch“¹⁻²¹ — Er blickt hin nach dem
hause mit dem spruch „wohnung gebet uns, ihr väter“¹⁻²²
Er schaut die klösse an mit „wir wünschten euch ihr ma-
nen einen sammelplatz zu geben“²³ Mit der linken hand
nehme er das garngewebe und lege es zum kloss über der
vorderen grube mit der handstelle zwischen daumen und zeige-
finger unter namensnennung des vaters also „o N N, das
ist dein kleid welche hier für dich und für welche du dir
da svidha“¹⁻²⁴ Hat er das wasser berührt, thut er gleicher-
massen bei den beiden anderen²⁵ Mit der linken hand
fasse er das wassergefäß und giesse mit der handstelle zw-
ischen daumen und zeigefinger über die klösse mit dem spruch
„die da nahrung schaffen“²⁶ — Den mittleren kloss esse die
gattin die einen sohn wünscht, mit dem spruch „pflanzt
ein ihr manen, lubesfrucht“²⁷, oder auch derjenige von den
anwesenden, brahmanen der den speisorest empfängt²⁸ —
Mit „unser opferspeisebote war der wesenkenner agni“ giesse
er wasser über den feuerbrand²⁹ und lasse paarweise die ge-
fäße abwaschen und wieder wegbringen³⁰ Die klösse werfe
er ins wasser³¹, oder in das herbeigebrachte feuer³², oder er
speise damit einen brahmanen³³, oder er gebe sie einer kuh³⁴
— Bei opfern des gedeihens und verdienstlicher werke speise
er die brahmanen in gerader anzahl³⁵, das hintreten geschieht
rechtshin zugekehrt³⁶ und statt sesam wird gerste gebraucht³⁷

- 4 Mit der topfspeise bei der anvastakyceremonie ist auch
das klössemanenopfer erklärt¹ Am neumondstage findet die es
graddha statt² sowie das andere das todtenmahl³ und zwar
jeden monat⁴ Die zubereitung des havisopfers geschieht im
südlichen feuer⁵ dem auch das feuer entnommen wird⁶ im
hausfeuer die desjenigen der die heil feuer nicht angelegt

hat⁷ Es sei nur eine grube⁸ und südlich von derselben die stätte für das feuer⁹ Weg fallen hier das hinsetzen des feuerbrandes¹, die eigene streu¹¹, die salbe und das öl¹², das parfüm¹³, die abbitte¹⁴, es ende mit der gieskanne¹⁵, das kleidungsstück jedoch lege er nieder¹⁶

Am achten tage nach dem vollmond des monats māgha eine topfspeise¹⁷, davon opfere er¹⁸ Er opfert aber also „der aṣṭakā heil“¹⁹ das weitere nach der weise der topfspeise²⁰ Gemüse ist die zuthat zum anvaharyareismus²¹

Besondere fälle bei thier und anderen opfern

Dagegen nun bei den den manen geweihten thieropfern opfere er die netzhaut also „das netz, o wesenkenner, bring den vater“²², bei den den göttern geweihten „geh hin o wesenkenner, mit der netzhaut zu den göttern“²³ — In unbestimmten fällen opfert er nach dem muster „der aṣṭakā heil“²⁴, das übrige nach der weise der topfspeise²⁵

Bei contrahirung einer schuld

Wird eine schuld contrahirt, so opfere er mit dem mittleren blatt von golakablättern also sprechend „welche anleihe“²⁶

Säe und ernteopfer

Es folgt nunmehr die pflugbespannung²⁷. Unter einem glücklichen gestirn koche er eine topfspeise und opfere folgen den gottheiten indra den marut parjanya açani und bhaga²⁸, ausserdem ehre er mit opfer sītā açā aradā und anagha²⁹ Eben diese gottheiten ehre er mit opfer beim furchen- und tennenopfer, beim saen schneiden und einheimsen³⁰, sowie den mäusekönig auf schutthaufen³¹ Die topfspeise ist der indrīṇi geweiht³², davon opfere er mit dem spruch „die eine aṣṭakā sich peinigend durch kasteiung“³³, das übrige nach der weise der topfspeise, nach der weise der topfspeise das übrige³⁴

4 22 ff A² 2 4 13 P 3 3 9 5 3 13 3 — 2 1 A 2 10,
3 ff, P 2 13 17 Q 4 13

Wunschopfer

5 Nun bei Wunschopfern, die von hier ab erwähnt werden¹, was einige auch auf die vorbergehenden ausdehnen². Westlich vom feuer läßt er seine beiden hände auf die erde nieder und flüstert den spruch „wir haben theil dies an der erde“³ bis zu dem wort „gut“ in der nacht, bis „besitz“ bei tage⁴. Mit der dreiversigen strophe „dieses loblied“ kehrt er ringsum das feuer zu-ammien⁵. Der vairupākṣaspruch ist vor den feuer-spenden zu flüstern⁶, bei Wunschopfern ausserdem noch der prapadaspruch⁷. Hat er nämlich diesen also „und frömmigkeit und glanz“ geflüstert, ziehe er den athem zurück und stosse ihn indem er seine gedanken auf den gewünschten gegenstand richtet, mit beginn des vairupākṣi wieder aus⁸. Bei Wunschopfern findet dreitägiges fasten statt⁹, oder auch drei mahlzeiten¹⁰, von denen aber, die stetig wiederholt werden, gilt solches nur bei ihrer ersten ausübung¹¹, wie auf der anderen seite bei solchen, die am ersten eines monats zur anwendung gelangen (die handlung erfolgt) nachdem man (bloss am tage vorher) gefastet¹². Bei einem durch eine zufällige erscheinung plötzlich veranlassten opfer erfolgt die weihe nach demselben¹³.

An einsamem orte sage er den prapadaspruch her, sitzend auf durbhagrāsm¹⁴, deren rispen ostwärts gerichtet sind, wenn er auszeichnung in heiligen dingen wünscht¹⁵, nordwärts wenn er söhne und vieh begehrt¹⁶, nach beiden richtungen, wenn er beides wünscht¹⁷.

Wünscht er des viehes gesundheit, vollziehe er ein opfer aus reis und gerste mit dem spruche „der rinderherr mit tausend armen“¹⁸.

Mit dem kantomātispruch beflüstere er früchte eines grossen baumes und reiche sie dem dar¹⁹, dessen gunst er für sich erlangen möchte²⁰. Sind sie unparig, so mache er sie für seinen zweck gradzählig²¹.

Wie ein baum ist eine fünfversige strophe²², bei welcher er zunächst eine auf das land bezügliche handlung begehe²³. Hat er einen halben monat gefastet²⁴ oder, falls er das nicht

aushält, zu einer der beiden tageszeiten reisswasser getrunken²⁵, in welchem er sich spiegeln kann²⁶, eine observanz, die bei allen halbmonatsgelübden gilt²⁷ so tauche er in der vollmondsnacht in einem nie versiegenden teiche bis an den nabel in's wasser und opfere unter anfügung von „heil“ mit dem munde jedesmal am ende eines verses geröstete körner im wasser²⁸ — Eine andere handlung ist folgende²⁹ mit dem ersten verse trete er im gesichtskreise eines reichen mannes, von dem er nutzen ziehen will, betend vor die sonne und er wird seinen zweck erreichen³⁰, mit dem zweiten opfere, wenn die sonne einen hof hat, geröstete körner der, der unversehrtheit des grossviehes wünscht³¹, mit dem dritten wenn der mond einen hof hat, sesamkörner der, der da wünscht, dass das kleinvieh gesund bleibe³² tritt er mit dem vierten betend vor die sonne und geht dann auf erwerb aus so kehrt er wohl und reichbeladen zurück³³, tritt er mit dem fünften betend vor die sonne und begiebt sich dann auf die heimreise, so kommt er gesund wieder nach hause, gesund kommt er wieder nach hause³⁴

Tagtäglich bete er den mit „bhur“ beginnenden spruch, 6 der vor unerwünschtem tode schützt¹ und auch die gefahr vor böser krankheit und vor bekehrung verscheucht²

Die vertreibung des bösen geschickes³ geschieht in anknüpfung an das opfer im ersten eines monats⁴ mit jedem verse der strophe „von meinem haupt weg“ je eine spende⁵, die siebente jedoch mit dem verse „welche quer“⁶, weiter mit der (dreiversigen) samadevyastrophe⁷ und mit den grossen worten⁸, die letzte mit „o prayapita“⁹

Wer ruhm begehrt trete mit den versen „ich bin die herrlichkeit“ betend vor die sonne am vormittag mittag und nachmittag¹⁰, das wort „des frühen morgens“ (den beiden andern tageszeiten entsprechend) umändernd¹

Die verehrung der sonne zur zeit ihres auf- und unterganges schafft wohlsein mit dem verse „das chuff o sonne“, schliessend am frühen morgen mit den worten „gleich dir, o sonne, die du aufgehst, will ich erheben mich“ abend

mit „wie du o sonne, zur ruhe niedersinkst, möcht ich zur ruhe mich begeben“¹².

Wer viele wagenlasten voll wünscht, halte das halbmonatsfastengelübde, dann speise er zu beginn der dunkeln monathälfte brahmanen mit einem mus aus reis im umfange eines kṛṣṇamarsses¹³ und opfere an den darauf folgenden abenddämmerungen nachdem er in westlicher richtung aus dem dorfe gegangen und auf einem kreuzwege das feuer aufgestellt, die staubkörner davon indem er sein gesicht nach der sonne hinrichtet also spiechend zunächst „dem bhala heil“¹⁴, dann „dem bhalla heil“¹⁵. Ganz in derselben weise verfähre er während der beiden folgenden dunkeln monathälften¹⁶ und lebe an den tagen, die auf diese dunkeln monathälften fallen keusch bis er es vollbracht, ja bis er es vollbracht¹⁶.

Der hausbau

7 Es finde seinen beifall ein hausplatz¹, der eben und grasig ist und kein brüchliges erdreich hat², wo das wasser östlich oder nördlich abfließen kann³, wo nicht milchhaltige, dornige und atzende pflanzen wachsen⁴ weissstaubig sei der des brahmanen⁵, rothsandig der des kṣatriya⁶, schwarzerdig der des vaiśya⁷ er sei festgestampft einfarbig, nicht ausgedörrt, nicht salzhaltig, nicht von einer wasserlosen gegend umgeben nicht sumpfig⁸, mit darbha-gras ausgerüstet sei er für den, der nach dem glanz des höchsten wissens trachtet⁹, mit grobem gras für den der nach starke strebt¹⁰, mit zarten grasern für den der vieh begehrt¹¹, er habe die gestalt eines (viereckigen) ziegelsteines¹² oder einer kreisrunden insel¹³, oder er sei da wo natürliche gräben sich rings herum hinziehen¹⁴. Dasselbst baue sich ein haus mit der thur nach osten der, welcher nach ruhm trachtet und der, welcher macht sich wünscht¹⁵, mit der thur nach norden der der kind und rind begehrt¹⁶, mit der thur nach suden der der alles das zusammen haben möchte¹⁷, eine thur im westen bringe er nicht an¹⁸, noch auch eine hinterthur¹⁹, die der hausthur gegenüberliegt²⁰, damit nicht jemand von aussen das innere überblicke²¹.

Im ost er meid' den aṣvattha, im süd den plakṣa ebenso,
Wie westlich auch den nyagrodha und nördlich den udumbara²²,
Denn sonst vom aṣvatth feuer'ig fahr, vom plakṣa künd er frühen
tod.

Vom nyagrodha des schwertes noth und vom udumbara schlimm
aug'²³.

Dem aditya der aṣvattha, der plakṣa yama ist geweiht,
Varuṇa's baum ist nyagrodha, Irajapatis udumbara²⁴

Diese entferne er von ihren stellen²⁵ und ehre dabei ihre
soeben genannten gottheiten mit opfer²⁶. — Hat er in der mitte
des hauses das feuer aufgestellt, opfere er eine schwarze kuh²⁷,
oder auch einen weissen bock²⁸, beile in verbindung mit einer
milchspeise²⁹, oder auch die milchspeise allein³⁰. Nachdem
er folgende dinge gemischt das fett, opferschmalz, fleisch und
die milchspeise³¹ und er das achtmal gesch pft gefast, opfere
er³² die erste spende mit „o wohnungsberr“³³, dann folgen
die vāmadevyaastrophe³⁴ und die grossen worte³⁵, die letzte
mit „dem prajāpati“³⁶. Unmittelbar nach diesem opfer bringe
er zehn huldigungsgaben dar³⁷, dem feuer rechts zugekehrt,
nach jeder der vier³⁸ und den dazwischen-liegenden himmels-
gegenden³⁹, ohne die aufeinanderfolge zu vertauschen⁴⁰ im
osten mit „dem indra“, im südosten mit „dem vāyu“, im
süden mit „dem yama“, im südwesten mit „den manen“, im
westen mit „dem varuṇa“, im nordwesten mit „dem mahārāja“,
im norden mit „dem soma“ im nordosten mit „dem mahendra“,
nach unten mit „dem vāsuki“ nach oben zum himmel mit „ver-
ehrung dem brahman“⁴¹. Nothwendig ist solche darbringung
für die gottheiten im osten, oben und unten, und zwar täglich⁴²
jährlich od r zur zeit der beilen erstlingsopfer⁴³

Was nach und vor hängungsopfer

[a 8,1—8,15 b 9,16—21]

Die gerösteten k'erner, die er bei der gravand- und aṅgah-
vapifier übrig gelassen⁴⁴, opfere er nachdem er ost- od r nord-
wärts aus dem dorf gegangen und das feuer auf einem kreuz-
wege angelegt mit der doppelhand je eine spende bei jedem
der folgenden (vier) vers „he vāka“⁴⁵ dann nachdem er ost

wirts vom feuer weggeschritten, mit dem spruch „o gütter-
spender, komm“ eine aufwärts, nach oben blickend, dem gütter-
geschlechte², eine quer dem dāmen wolke, dabei zu boden
blickend⁴. Ist er ohne sich umzusehen zurückgekehrt, esse er die
nachgebliebenen körner gemeinsam mit seinen (unterdienen) her-
beigekommenen hausgenossen⁵. Das schafft leibliches wohlsein⁶.

Mit den beiden sprüchen „die beiden, die nach wunsche
wandeln“ und „sowohl die muschel“ bringe er zwei opfer aus
reis und gerste in zwei getrennten spenden dar⁷ im Hinblick
auf den, von dem er eine gunstbezeugung für sich zu erlangen
sucht⁸. Dieses opfer ist stetig zu wiederholen⁹.

Unter anwendung des ekikaryāverses werden nach vor-
au. gegangenen halbmonatsegelübde zwei handlungen vollzogen¹⁰
in der vollmondsnacht opfere der, der langes leben wünscht,
hundert khadīrholz-erne nigel¹¹, eiserne der, der nach tödt-
lichen waffen verlangen trägt¹². — Nun die andere¹³ in der
richtung nach osten oder norden gehe er aus dem dorf-
e-
würme auf einem kreuzwege oder einem berge mit (trockenem)
waldkuhdünger die bodenfläche und opfere nach entfernung der
kohlen, den spruch im geiste rasch hersagend, mit dem munde
butter¹⁴, lodert es hell auf, so werden ihm zwölf dörfer¹⁵,
wenn rauch dabei, wenigstens drei¹⁶. Diese handlung erklärt
man für unsichtbar¹⁷. — Wünscht er dauernden lebensunterhalt,
opfere er abends und morgens frischen grünlichen kuhmist¹⁸.

Das warenopfer opfere er nach dreitägigem fasten mit
dem spruch „dies ich für den alles wirkenden“¹⁹, kleidergarn²⁰,
kuhschweilhare²¹, ebenso von sonstigen handelsartikeln²².

Der pūrnahomāspruch kommt im ersten eines monats
zur anwendung²³, sowie auch der folgende „indrāmavadit“ (?)²⁴,
erstere spende opfere wer ruhm begehrt letztere, wer kame-
raden sich wünscht²⁵.

9 Wer eine über menschen gebietende stellung einnehmen
will, faste zunächst acht tage¹. dann lege er scheite becher
und löffel, samthche aus udambarholz zurecht² schreite öst-
lich oder nördlich aus dem dorf- entzündet das feuer auf einem
kreuzwege³ und opfere das anltz nach der sonne hingewen-

det, das schmalz zunächst mit dem spruch „die speise wahrlich ist vor allem begehrenswerth“, dann mit „schönheit fürwahr ist das“⁴ die dritte spende im dorfe mit dem spruch „der speise fett“⁵ — im kuhstall wer vich sich wünscht⁶, und zwar eisenfeil falls jener durch das fener schaden nimmt⁷ — Bei gefahrdrohender reise binde er knoten an den fransen seines gewandes⁸ sowie nachdem er sich solchen genähert die kleider tragen⁹, mit den auf svāhā endenden spruchen¹⁰, an denen seiner geführten das bewahrt sie¹ — Wer tausend wagenlasten wünscht opfere tausend spenden grütze von gerösteten gerstenkörnern¹² — Wer grossvich begehrt, opfere tausend spenden vom miste eines kälberpaares¹³ wer kleinvich wünscht, von dem eines schafepaares¹⁴

Wünscht einer ununterbrochenen lebensunterhalt so opfere er abends und morgens putzabfälle mit den sprüchen „dem hunger heil“¹⁴ und „dem hunger und durste heil“¹⁵

„Fürchte dich nicht du wirst nicht sterben“ flüstere er während er die von einem giftigen thier herrührende bisswunde mit wasser begiesst¹⁶

Mit dem spruch „du starker behüte“ stelle der gebadete abends vor dem schlafengehen den bambusrohrstab hin¹⁷ das dient zum schutze seines lebens¹⁸

Die stelle wo würmer sich zeigen begiesse er mit wasser und flüstere dabei die sprüche „getödtet ist von atri dein gewürm“¹⁹ Wenn er solches beim vich thun will hole er nachmittags eine ackerscholle und setze sie der freien luft aus²⁰, während er dann vormittags mit staubkrüchen hievon aufstreut, flüstere er sie²¹

Die aufnahme eines ehrengastes

Hat man im norden die kuh angebunden trete man an¹⁰ sie heran mit dem spruch „in ehren hat beim jungen sie gewohnt sie“¹ während der gast sich gegenüber hinstellt, flüstert er „zur nahrung tret ich hier auf diese vergliedrige virāj“² Da wo man ihm die gastelre erweilen will³ oder dann wenn man

ihn ehrt⁴, soll man das grasbüschel, das fuss-, ehren-, schlürfwasser er und den honigtrank jedes einzeln je dreimal ankundigen⁵. Mit dem verse „welche kräuter“ breite er (der ehren-gast) das buschel, mit den spitzen nach norden gerichtet hin und setze sich darauf⁶, sind es zwei büschel, dann jedes besonders mit je einem der beiden verse⁷, das zweite ist für die füsse⁸. Mit „weil ich die göttlichen“ blicke er das fußwasser an⁹. Mit „den linken fuss reinige ich mir“ wasche er den linken fuss mit „den rechten fuss reinige ich mir“ wasche er den rechten fuss ab¹⁰, beide mit dem rest des wassers, sprechend „den einen als ersten, den anderen als zweiten“¹¹. Mit den worten „dei speise fürstin bist du“ nehme er das ehrenwasser in empfang¹². Mit „herrlichkeit bist du“ schlürfe er das mundwasser¹³. „Die herrlichkeit der herrlichkeit bist du“ damit ergreife er den honigtrank¹⁴, trinke dreimal mit dem spruch „der herrlichkeit trank bist du, der majestät trank bist du, der gluckstrank bist du, gluck bringe über mich!“¹⁵, still das vierte mal¹⁶, hat er von neuem davon getrunken, gebe er den rest einem brahmanen¹⁷. Hat er sich den mund ausgespült so rufe ihm der schlichter dreimal zu „die kuh“¹⁸, worauf er spreche „lös die kuh, o varana, von ihrer fessel und leg sie meinem feinde an“ und weiter „diesen meinen und jenes (N N) unser beider feind schlage, die kuh aber lass frei sie fresse gras und trinke wasser“¹⁹ und rufe ihr dann nach den spruch „mutter der rudra“²⁰ — ausgenommen beim opfer²¹. Im hinblick auf dieses spreche er nämlich „thuet es!“²² — Sechs sind der gastehre würdig²³ der lehrer, der priester, der gebadete der konig der verschwagerte und ein werther gast²⁴ — Nach verfluss eines jahres ehre man sie wieder²⁵ und ausserdem bei opfern und hochzeiten ja bei opfern und hochzeiten²⁶ — Hier schliesst der vierte abschnitt.

Ende des Gobhila-grhyasutra zum Sāmaveda-

Erläuterungen

Vorbemerkungen Das handelnde subject des verb fin der 3 prs sg sowie das der von letzterem grammatisch in abhängigkeit stehenden gerundien und participien activi ist in den grhyasutren nur ausnahmsweise genannt, wo das nicht geschehen, habe ich es in der übersetzung mit „er“, einigemal auch mit „man“ wiedergegeben. Es fragt sich nun wer ist dieser „er“ in fillen, wo weder der zusammenhang noch der character der handlung einen sicheren schluss zulässt? Da die hausregeln dem hausherrn gelten so erscheint die frage überflüssig, indem die antwort sich von selbst versteht, und doch dürfte sie eine tiefer gehende bedeutung haben. Ich weiss nicht ob sie von einem europäischen gelehrten in dieser allgemeinheit aufgeworfen und behandelt worden ist, was ich also hier vorbringe, entstammt bloss dem allgemeinen ein druck, den ich aus der lectüre der grhyasütren gewonnen macht aber weder auf eine erschöpfende noch auf eine abgerundete noch auch auf eine allseitig correcte darstellung anspruch es soll zunächst bloss zu weiterem nachdenken aufordern. Sucht man auf oben gestellte frage die antwort bei den ind comm so findet man sie nur selten indem sie für gewöhnlich das verb fin der 3 sg des textes bloss mit einem anderen vb fin derselben prs wiedergehen ohne das suby zu nennen, und wo sie es thun dürfte hin und wieder noch fraglich bleiben ob sie das richtige treffen. Unterlassen sie nun die nennung des subjectes in solchen fällen weil sie das kenntniss der elben bei ihren in die praxis eingeweihten lehrern voraussetzen können oder weil sie es selbst nicht wissen? In letzterem der fall so darf sogar noch gefragt werden kommt ihnen zur bewußt sein dass sie es nicht wissen und nicht wissen können? Die kühnheit solcher fragen scheint das maass zu

überschreiten, wenn ich auch noch die hinzufüge: weis es Gobh selbst, d. h. hat er jedesmal die person des „er“ klar vor augen, so dass er sie bloss deswegen nicht nennt, weil er sie als bekannt voraussetzt, oder lässt er sie absichtlich — von einer unabsichtigkeit kann bei einem selbständigen sūtrakāra natürlich kaum mehr die rede sein — unbezeichnet, damit für dieses „er“ je nach umständen bald dies, bald jenes handelnde subject eingesetzt werden kann? Ich vermuthete das letztere und möchte folgende these vertheidigen: „er“ ist oft = x, d. h. = einer bestimmten person, nicht = irgend einer oder mehreren personen, welcher fall durch die 3 pl ausgedrückt wird und = unserem „man“ ist. Diese eine best. person kann in den regulae generales, — denn als solche repräsentiren sich unsere sūtra —, nicht namentlich bezeichnet werden, weil dadurch die regulae generales zu speciales werden würden. Die sūtren bilden die allgemeine richtschnur für eine handlung und was gesagt ist, gilt als bindend. Würde also die handelnde person für „er“ stets genannt, so müsste es eben gerade diese und dürfte keine andere sein, die folge davon wäre, dass in anbetracht besonderer zufälligkeiten und verhältnisse, die eintreten können eine handlung oft gar nicht ausgeführt werden könnte. Demnach müssen die sūtren verschiedene eventualitäten von vorn herein mit in rechnung bringen. wiederholt weisen unsere grhya auch direct darauf hin, für solche eventualitäten wäre also in seinem theil auch der satz „er“ = x eine ganz passende formel. Das hiesse mit anderen worten: wie gewisse handlungen in ihrer detailausführung von zeit, ort und besonderen umständen und verhältnissen abhängig sein können, so kann auch das „er“ innerhalb solcher handlungen oder auch in der einen handlung gegenüber einer anderen unter umständen einen verschiedenen vertreter haben, „er“ ist also vertretungsfähig. So sind zwar die grhyasūtra vom standpunkte eines brahmanen aus und in erster linie für brahmanen abgefasst, gelten aber auch zugleich dem ksatriya und vṛjya. Nun ist bekannt, dass die beiden letzteren in der ausübung ihrer opferrechte dem ersten

gegenüber mancher einschränkung unterworfen sind; sie müssen brahmanen hinzuziehen, die beim opfer die rollen übernehmen, die jene nicht erfüllen dürfen oder nicht können (z b etwa wegen unkenntniss der sprüche), für alle aber wird unterschiedslos „er“ gesagt, das somit nicht überall den gleichen inhalt haben kann. Oder ein anderes beispiel ein brahmane veranstaltet ein opfer. Es hängt von dem character dieses opfers ab, ob er es allein ausüben will oder kann, oder andere zu priesterlicher oder unpriesterlicher-function noch hinzuziehen will oder muss (vgl z b das neu- und vollmondsopfer, bes Gobh 1, 6, 21). Je nachdem bekommt also auch das stereotype „er“ seinen verschiedenen vertreter. Oder der eine ist reich, der andere arm. Es wird von jedem ein opfer nach seinem vermögen gefordert. Bei ersterem wird, wofern das betreffende opfer eine wahl zulässt, nicht nur der opferstoff (cf z b die astakaceremonie, bes G 4, 1, 18 ff) sondern auch die ceremonie reicher und mannigfaltiger sein, es wird ihm weder an priesterlicher assistenz, noch an handlangern, die verschiedene nebendienste verrichten dürfen, fehlen, also ist in solchem fall „er“ bald diese, bald jene person innerhalb ein und derselben handlung u s w. Zur illustration mögen einige beispiele aus Gobh folgen. Das abend- und morgenopfer 1, 3 ff vollzieht der hausherr, statt seiner kann es aber auch ein anderer thun (juhuyād vā hāvayad vā 1, 3 13), z b ein anderer brahmane (1 4, 16), oder seine gattin (1, 3, 15), oder der gatte übernimmt den einen theil die gattin den anderen (1, 4, 17—19) hingegen z b die asasyahuldigungsgabe darf nur der hausherr selbst darbringen, daher svayam evā (1, 4, 29). Es mag eine theilung aber auch nach der seite gestattet sein dass z b der mann bloss die opferung vollzieht, die vorbereitung hiezu dagegen dem weibe oder sonst jemand vom hause, der dazu berechtigt ist, oder einem anderen brahmanen übertragen wird. Darnach mag z b prakṛtya ein anderes subject haben als juhuyāt (1 3 7) oder der bahispender (1, 4) ein anderer sein als der juhuyāt (1 3) vgl z b auch Pār 2, 17 18 gegenül r 17. Beim neu- und

vollmond opfer (1, 5—9) wird 1, 6, 14 der brahman genannt, astīrya aber s 13 enthält, wie die comm mit recht annehmen, ein anderes subject, wobei übrigens unbestimmt bleibt, welches (hausherr, ein anderer brahmane?), fällt hingegen der brahman weg (1, 6 21) so involvirt das genannte astīrya dieselbe person, wie das cestet (1, 6, 21), dann also wohl „hausherr“ damit vgl man 1, 9, 8 ff Bei der hochzeit (2, 1—3) treten verschiedene handelnde personen auf, die theils ausdrücklich genannt werden (brautführer 2, 1, 13 ff, patib mṛta etc) theils auch nicht (2 1, 12 15 etc), von priesterlicher assistenz oder function ist gar nicht die rede (als einzige anspielung darauf kann das mantrivan va brāhmaṇa 2, 2 8 gelten) und doch geht aus der forderung einer kuh als opferlohn (2, 3, 23) hervor, dass sie eine hauptrolle spielt, wo sollten auch priester bei einer hochzeit fehlen! Dazu kommt noch der lehnre Sollen sie lohn bekommen, so haben sie auch eine aufgabe zu erfüllen es mag daher z b mancher spruch von einem von diesen recitirt werden statt vom bräutigam So sicher demnach z b subj zu paridādhyāt 2 1 18 patib d i der bräutigam ist so unsicher ist es, ob er nun auch die dort angeführten sprüche hersagt und nicht vielmehr ein anderer es wird eben von besonderen umständen abhängen, ähnlich wie wenn z b der bräutigam statt der brat flüstert (2 1, 20 ff) Genau bestimmen zu wollen, wer in jedem einzelnen fall handelt oder spricht, falls es nicht ausdrücklich und unzweideutig gesagt ist, halte ich für eine vergebliche mühe So kann auch der „er“ in āharet (1, 1, 24) oder prādu-kṛtya (1, 1, 27 28 vgl mit 1, 1, 11 prāṇyanti pl) ein anderer sein als der in juhuyāt (1, 1, 27 28), oder der in abhyukṣet (1, 1, 9) ein anderer als der brahmācārin in abhyādhāsyān und jḡghṛkṣān (1, 1, 7 8) Dagegen ist z b bei handlungen, wie 2 8, 21—25 oder zum theil bei wunschopfern wie sie 1 5 6 8 9 vorkommen weder eine vertretung noch ein wech el des subjectes möglich in ersterem fall ist es selbstverständlich der vater in letzterem der wunschende selbst Von dem gesichtspunkte aus dass „er“ oft

= x ist, würde nun auch der fall begreiflich erscheinen, weshalb ein *nebensatz* im weitesten sinne (gerundial- und andere sätze) ein anderes subject enthalten kann, als der hauptsatz. Im gegensatz zu früher (vgl. h 1 p XXV) wo ich geneigt war, *incongruenz* der *subjecte* nur äusserst selten und unter ganz besonderen bedingungen anzunehmen, möchte ich sie jetzt weit häufiger zulassen, aber bloss zulassen und nicht fordern! So kann von den oben angeführten beispielen 1 3 7 *praksāya* ein anderes subj enthalten als *juhuyāt* beide subj können aber auch identisch sein. Demnach komme ich zu dem schluss dass die entscheidung in diesem und ähnlichen fällen nicht allgemein, sondern immer nur ad hoc also nicht von Gobh und seinen interpreten sondern nur vom opferer selbst getroffen werden kann.

Wird aber hiedurch meine ganze interpunction in text und übersetzung die oft verschiedene sätren mit unter umständen ganz verschiedenen subjecten zusammenzieht, nicht illusorisch ja geradezu falsch? Durchaus nicht denn wenn „er den allgemeinen character eines x hat so kann es aus logischen gründen kein hinderniss mehr bilden für grammatische satzconstructions verschiedener art so wenig wie unser deutsches man“ z b in einem satze wie „nachdem man (z b eine familie) gegessen, bete man (z b eins der kinder st der familie)“. Hätte demnach Gobh in lauter einfachen sätzen geredet so wäre er“ doch x geblieben also nach der seite nichts gewonnen somit können wir es ihm nur dank wissen dass er durch diesen umstand sich nicht hat beeinträchtigen lassen einen stil nach eigenem geschmack zu schreiben der auch uns besser gefällt. Er bietet uns oft ein volles abgerundetes satzgefüge das die comm durch sutraabtheilung unbarmerzig zerschneiden. Sie thun es offenbar aus einem sachlichen grunde meinent auch sprachlich scheiden zu müssen was in wirklichkeit geschieden ist und getrennt vor sich geht ohne zu merken dass sie dadurch ein monstrum von sprachstil schaffen an dem Gobh gewöhnlich unschuldig ist. Wenn sie also z b aus 1 1 7—9 drei sätzen machen

sagend, bei s 7 und 8 sei agnisamīdhānam kurvita (nach s 14) zu ergänzen, so ist gegen den sinn dieser ergänzung im grunde nichts einzuwenden, wohl aber gegen ihre form. Durch anwendung des verb fin werden zwei abgerissene sätze in gestalt zweier selbständiger sūtra geschaffen, ganz ohne noth, denn wenn ich bei abhyādhāyan und jighrksan deren form auf die grammatisch abhängige stellung der beiden sätze 7 und 8 vom hauptsatze 9 hinweist, mit einem weiteren untergeordneten satze ergänze, etwa mit „um seinen eigenen haustand zu gründen“, „um das hausfeuer anzulegen“, so erreiche ich hiemit sachlich dasselbe, ohne zugleich Gobh s sprache gewalt anthun zu müssen. Uebrigens ist eine ergänzung an dieser stelle überhaupt nicht einmal nöthwendig, was die sūtraabtheilung 7, 8, 9 nur noch als um so gewaltsamer erscheinen lässt. Oder welcher zwang liegt vor, z b die sätze 2, 1, 3—6 von 7 durch jedesmalige ergänzung von kurvita (d c) zu zerreißen, während doch sämtliche accusative in 3—6 von adhāya oder upanāmayet abhängig sind, die worte also von tadālabho bis upanāmayet einen einzigen zusammengezogenen satz bilden? Ich möchte doch wissen, was die comm durch solche sūtra-theilung für die sache gewinnen, oder warum wohl Gobh, falls er selbst der urheber der vorliegenden sūtra-theilung wäre, sich grammatisch correcter, sachlich und logisch nicht zu beinandender satzconstructions hatte bedienen sollen, um durch denselben widersprechende einschnitte gleichzeitig seine eigene sprache wieder zu verhunzen! Schulrücksichten? Das glaube, wer da will! Schließlich um noch ein drittes, wieder anderartiges beispiel anzuführen nach welcher seite hin lassen sich z b 1, 2 10 oder 3 5 2 21 als selbständige lehrsätze — denn das sollen doch wohl die einzelnen sūtra sein! — rechtfertigen, oder wie darf man z b 3 5 18 von 17, oder 20 von 19 trennen, da sie doch zu gegenseitiger ergänzung da sind? Dazu kommt noch die negative seite dass eine scheidung nach rein sachlichen gesichtspunkten nicht einmal immer consequent durchgeführt werden kann (vgl z b 1, 5, 13 6 13, wo das prä-

tarāh^o hutvā als eine für sich stehende handlung involvirend nichts mit dem übrigen gemein hat, ständen die worte am anfang des satzes, so würden die comm wahrscheinlich ein besonderes sutra daraus gemacht haben), wenigstens nicht, ohne manchen sutrasatz noch weiter bis zur unkenntlichkeit zu zerstückeln auch wird sie factisch nicht immer folgerichtig durchgeführt (vgl z b 1, 5, 10 gegenüber 3 5, 21 und 22) Mit all dem gesagten ist nun aber auch zugleich der letzte einwand beseitigt den man gegen meine interpunction noch etwa geltend machen könnte dass ich nämlich durch dieselbe oft sutra zusammenziehe von denen jedes einen mehr oder weniger selbständigen theil einer opferhandlung umfasst, wie etwa z b 1 6 13 ff oder 4 2 33 ff Aber mit der sprachlichen satzverbindung wird ja noch keine sachliche actverknüpfung behauptet! So meine ich denn mit meiner grammatischen interpunction die die sprachliche logik fordert und der sache nicht widerspricht eher ihr nur dienen kann, im recht zu sein und möchte mich nach wie vor der hoffnung hingeben, durch sie nicht nur den dank des lesers verdient, sondern auch der wissenschaft einen kleinen dienst geleistet zu haben

Dies, zusammengenommen mit dem, was ich in der einf zur übers an gegebener stelle über den allgemeinen character des Gobh Gṛ-S gesagt sei zugleich meine indirecte antwort auf die fein gehaltene von tiefem verständniss zeugende frage Oldenbergs (Deutsche Itzig 1880 Nr 24) „Man kann vielleicht fragen, wie k (nauer) den begriff einer prosa, die ordentlich genannt zu werden verdient, näher präciren würd Ref bezweifelt, dass wie auch k diese lücke ausfüllen möchte die anwendung des betreffenden begriffs auf die darstellungsweise von sūtratexten sich mit erfolg vertheidigen lassen wird“ Wenn ich im vorstehenden zum theil vielleicht selbstverständliches gesagt, so hat es diese frage mitverschuldet im übrigen halte ich sie um so mehr für berechtigt als ich sie in der hauptsache im ms schon beantwortet hatte noch ehe sie mir zu gesichte gekommen war Weniger berechtigt aber sind mein r meinung nach die worte M Winternitz

(Oesterr Monat schrift für den Orient 1885 Nr 3), dem es scheint als hätte ich mir „die grosse mühe der interpunction ersparen können, da sie doch „eine ganz vergebliche“ (also gar keine interpunction? höchst bequem für den textherausgeber, aber sehr unbequem für den leser!) und „mit der interpunction der exegese kein wesentlicher dienst geleistet“ sei (soll der nachdruck auf „wesentlich“ liegen? aber selbst dann finde ich den satz höchst auffällig) „Wie will man doch abgerissene satze (äusserst selten bei Gobh!), schlagwörter zum auswendiglernen (wo bei G, wenn man nicht jedes einzelne wort so ansehen will?) — und das und nichts anderes sind ja die sūtren (nicht immer, ut exempla docent!) — als ordentliche prosa vor augen stellen? Der schuler lernt die sūtren zum verständniss hilft ihm der ācārya mit paribhāṣā und anuvṛtti, für uns ist der ācārya der commentator, und keine noch so muhevollte interpunction kann uns die erklärungen über anuvṛtti und nivṛtti des commentars ersetzen („ersetzen“? konnte mir nicht in den sinn kommen!) Es kommt also darauf hinaus das Gobh s prosa keine ordentliche, sondern eine unordentliche ist! Nun nimmt man an dem ausdruck „ordentlich“ allzu grossen anstoss, so mache ich einen vorschlag zur gute sagen wir also „ausserordentlich“

- 1 Herr Dr M Winternitz l c sagt „I, 1, 1 hat Dr Knaur das überlieferte grhyakarmapi in grhyakarmaṇi verwandelt ich möchte aber die von allen mas überlieferte lesart nicht verwerfen Ist es nicht ein gefährliches princip gut bezeugte unregelmässige formen wegemendiren zu wollen? Fehlt es doch auch nicht an analogien, man vergleiche nur die zahlreichen composita welche Paṇ VI 3 115 ff aufführt (dviguṇakarma, marmavit u a)* Hiebei fällt zunächst der verdacht auf als ob ich mir ein „princip“ daraus mache, „gut bezeugte unregelmässige formen wegemendiren zu wollen“, noch auffallender aber ist die beru-
fung auf Paṇ l c. Verstehe ich Paṇ recht so lehrt er (l c 114—139) gerade das gegentheil von dem was W für grhyak^o daraus gewinnen möchte Denn P sagt s 115 kārṣa lakṣaṇasya (erionert an vorgänge wie G 3 6 3) und zwar samhitayam (s 114) also bloss in diesem ganz eng begrenzten fall (welcher seinerseits wieder einige ausdrücklich

genannte ausnahmen d h also regelmässige formen hat) ergo sonst (in der samh ta wie in der profanliteratur) *a z b ṣobhanakārṇa (s 115) somit fällt unser wort unter die regel ṣobhanakārṇa und nicht unter die ausnahme dvigunakārṇa also auch nach P grhyakarmān und nicht grhyakarmān! Historisch und grammatisch betrachtet ist dvigunakārṇa = dviguna adv (cf dviguna dvigunī kar also nicht adj) + kārṇa m und ist entw karmadh = „ein in zwiefacher weise gezeichnetes ohr“, oder bah = „e in zw w gez ohr habend“ (*dvigunakārṇa wurde dem gegenüber wohl sein = „e n zwiefaches ohr“ oder „e zw ohr habend“) also zu erklären wie z b auch viṣvapūṣ (viṣva adv +) „überall gedeihen schaffend“ viṣvabhu „in allem seiend“, viṣvaraḥ „all herrschend“ viṣvanara „überall bei menschen seiend“ u s w (cf Pan s 128 ff) oder dakṣiṇadvāra (dakṣiṇa adv +) n karmadh „eine thür nach süden“ adj bah „die thür südlich habend“ (dagegen z b dakṣiṇamarga m „die südliche bahn“) etc, oder vṛthavac (vṛtha adv +) Gobh 3 5 19 u s w Da nun ein adv *grhya weder vorhanden noch vorauszusetzen ist so [hat man grhyakarm^o zu lesen welche form factisch auch vorkommt Da es sich hier um ein karmadhārāya handelt, dessen glieder = ein adj auf a (— a ya ta u dgl) + subst sind so verstehe ich auch nicht des herrn recensenten weiteren hinweis auf „die zahlreichen composita“ welche Pan von s 116 ab auführt da die „marmavit u a“ doch einen ganz anderen compositionsscharacter an sich tragen und darum auch besonders classificirt werden müssen denn mutatis mutandis gilt von der form der composita dasselbe was von ihrem accent gilt (vgl meine abhandl K Z XXVII p 5 ff.) Da endlich grhyak^o weder eine analogiebildung nach mustern mit adverbialem vordergliede auf a noch auch = ved grhya karmāṇi ist da grhyak^o Khad 1 1, 1 (so lesen nach herrn Prof Oldenbergs freundlicher mittheilung in der that alle 4 mss) meiner ansicht nach ebenso durch unsere Gobh.-stelle hervorgerufen ist wie im Gsgr (daher auch grhyasamgrāha neben grhyasamgr) und in unseren comm — so alle gehen auf e n und dieselbe quelle zurück so werde ich grhyak^o so lange vertheidigen als bis man mir nachweist 1) dass grhyak^o — „grhya f. kultus im hause“ (nWb) + k^o ist oder 2) dass es nominalbestimmte substantivkarmadhārāya (zum ausdruck cf meine o eit abh p 9) gibt deren vorderglied ein einfaches adj auf a ist das als solches in der composition se n — a m — a verwandelt.

2 kṛtyam wie auch 3 7 2 4 2 5 ist wohl subst. das seiner bedeutung nach die beiden begriffe karmān + kartavyam involvrt also = „die (von jemand) zu vollziehende handlung“ (cf s 5)

3 „als die zeit“ so für die ausübung häusl cultushandlungen sei es dass sie am vormittag bloss begonnen oder da zugleich auch abgeschlossen werden

4 vgl z b die çravayahandlung 3, 7

5 sarvañi sc. gṛhyakarmañi s I Wegen der bedeutung des wortes sarva auch die çrautaopfer mit einzubegreifen, wie das bhajjabhasya und N thun, ist unberechtigt und T polemisiert mit grund dagegen, dabei jedoch etwas zu viel gelehrsamkeit verschwendend und ohne den nagel so recht auf den kopf zu treffen (die sechs selten lange polemisch gehaltene erklärung des sarva mag als ein muster indischer interpretationskunst gelten) An sich mag N insofern recht haben, als die gleiche vorschrift sonst auch für das çrauta gilt damit ist aber, falls dem wirklich so ist, was T bestreitet, natürlich noch nicht gesagt, dass auch G an unserer stelle bezug darauf nimmt, d h er redet hier nur von den gṛhyahandlungen, gleichviel ob solches auch auf das çrauta passt oder nicht, die übereinstimmung wäre somit eine rein zufällige anvaharya ist nach den comm = çaddham daksina ca Da es aber häusliche opfer gibt, bei welchen keins von beiden vorkommt, so kann sarvañi trotz des verstärkenden eva auch nicht einmal auf alle häusl opfer ausgedehnt werden, es sei denn dass anvaharya hier eine so weite bed hat, wie sie sonst nicht belegt ist also etwa allg „gebühr“, d h was, abgesehen von der selbstverständlichen gabe an den gott des betreffenden opfers, zu entrichten ist (an priester, gäste, bettler, manen, wesen etc) Die wiedergabe mit „ausgebühr“ will ich nicht vertheidigen, es geschah im hinblick auf die breviloquenz des s, das möglicherweise folgenden sinn hat „alle mit einem reismus verbundenen hausopfer involviren eine an die priester zu entrichtende ausgebühr“ (vorausgesetzt dass priester daran theilnehmen) Wörter mit doppelter beziehung dürften sich in der sutrasprache mehrfach nachweisen lassen (cf z b kṛtyam s 2, havīrya I, 3, 6)

6 abhīrūpa epitheton ornans s v a brahmane ~ yathakṛti, d h den vermögensverhältnissen des opfernden entsprechend

7 „Eine anticipirte form“ (Old) der gründung des eigenen hausstandes durch die feueranlage = Ç 1, 1, 2, wo weiter zu vgl Old.

8 va ein zweiter zeitpunkt

9 „ver, bedeckt“, damit es aus der kaste gestossene und andere unreine leute nicht durch ihren anblick entweihen (cf d c) — prag-udak nach d c = prag va udag va, möglich (cf zu 2, 8, 14), aber hier unerweislich — parisamuhya nicht wie z b I, 3, 1 = „das feuer zusammenfegen“, sondern „den platz (deçam, wohl nicht abhängig von ahītya) rein fegen, kehren“, so auch d c Wenn trotzdem T ein semi colon (d i wohl = unserem colon cf 1, 4, 9 o, 10) nach va setzt, so ist das eine willkürliche sprachlich nicht zu rechtfertigende satzzer schneidung — „beschiere“ sc mit kuhmist (d c) — madhyatah heisst nach d c nicht vom mittelpunkt der viereckigen flache, sondern

vom südlichen theil derselben aus (d h bloss madhyadeçat, d i nach T dakṣiṇaṇḍa eva, na tu madhyaṇḍa eva 'ty arthaḥ, so viell auch Khad 1, 2, 2, wo ich das dakṣiṇataḥ, cf Q 1, 7, 7, für eine verdeutlichung unseres madhyataḥ halte, vgl p 33 ff), weil sonst die nördlich laufende 21 aṅgula lange linie über die geschmierte ein hasta (= 24 aṅgula = 18 voll nach Stenzl Z D M G IX p 603) grosse bodenfläche hin- ausreichen würde (das ist wohl der sinn des hastamaitra-sthāpale 'py ndaggaṭaikaṇṭhaṇṭyaṅgularekhanurodhat T) Ueber die huten (zahl, länge entfernung von einander) und, wie es scheint (cf z b Stenzl zu A, 1, 3, 1 gegenüber anderen comm zu Gobh hier), auch über die grössse der geschmierten fläche herrscht schwanken (cf Bloomf zu Ggr 1, 52 ff), unsere comm erklären nach Kpr 1, 6, 9 ff, womit Ggr 1, 55 ff nicht harmonirt, was mit dessen entstehungsgeschichte (cf p 5 ff) zusammenhängt Die angeführte erkl. des madhyataḥ möchte ich für eine concession an die spätere praxis halten denn was sollte G bewegen, das wort, das sonst „von der mitte aus“ (d h hier wohl vom mittelpunkte der ja auch am leichtesten zu finden ist, aus, nicht etwa von der mitte zwischen ost und west in welchem fall der ausgangspunkt auf der südl seite der fläche liegen konnte) heisst, zu ge- brauchen, falls es ihm mit demselben nicht ernst gewesen wäre? Man braucht sich ja nur die geschmierte bodenfläche grösser zu denken (etwa wie bei A 1 c) und so ist alles erklärt — madhye se udag- gāṭyāḥ (d c), genauer aber „innerhalb“ (gegenüber madhyataḥ) se der beiden eben genannten linien, die zuerst gezogen werden — praça- tīśrah tālagnah in zwischenräumen von je 7 aṅgula (entsprechend der nördlichen linie von 21 aṅgula) nach Kpr 1, 6, 10 u unseren comm, von je 6 aber nach Ggr 1 55 Betreffs der länge der linien dagegen herrscht vielleicht übereinstimmung Nach dem Kpr. u d e. hat näm- lich die südliche ostlinie die länge von 12 aṅgula, die drei anderen die eines pradeça, nach der Karika u N zu Q 1, 7, 6 ff, wo übrigens im ganzen nur drei ostlinien angenommen werden (urdhvam ist wohl distri- butiver āṅg, also auf alle drei zu beziehen und = „senkrecht“, für die erkl Old's 1 c wurde wohl schon allein uparistad genügen) sind alle = einem pradeça („sarvāḥ pradeçaśatpmitāḥ“ Kar), nach dem Ggr sind die pṛthivī und somalinen je 12 aṅgula, die zwischenliegen- den indra und prajāpatilinen je einen pradeça lang Nun ist nach dem NWb Çulvas 1, 7 ein pradeça = 12 aṅgula (dass diese angabe gerade sich in den Çulvas findet ist von bedeutung), somit wären sämtliche ostlinien bei allen gleich lang und die zeichnung Bloomf s p 557, wo die mittleren kürzer sind, dementsprechend zu ändern Dar- nach wären die verschiedenen ausdrücke bloss aus metrischen rück- sichten gebraucht (vgl z b auch Kpr 1, 6, 9 pramaṇam dradaçadgu- lam, navottaram, d i ein maass von 21 aṅgula, in der prosa würde

man natürlich sich so nicht ausdrücken) Möglich aber auch, dass pradeça kein ganz festes maass ist oder dass es im laufe der zeit veränderungen unterworfen war, unsere comm (z b zu 1, 7, 21) sagen bloss was wir von anderwärts her schon wissen, dass pradeça „die spanne des ausgestreckten daumens und zeigefingers“ sei — Nach ullikhyā hat man uddhṛtya (P 1, 1, 2) hinzuzudenken (d c), vgl Stzl zu P 1 c „die fünf ersten handlungen [parisamuhya, upalipya, ullikhyā, uddhṛtya s abhyukṛtya] bilden die fünf weihen des bodens (pañca bhū-samskāras) oder das lakṣaṇam (Gobh 1, 1, 10) die bezeichnung durch welche derselbe zur aufnahme des feuers geeignet wird“.

10 „lakṣaṇam wird die handlung genannt, die mit dem feigen beginnt und mit dem besprengen schliesst“ d c (cf zu s. 9) — „überall“ so nicht bloss beim adhana, sondern überhaupt „wo immer das agni-pranayana stattfindet“ (d c) was jedoch nicht bei allen sog hausopfern der fall ist (von den bahispenden, zu welchen vgl ad 1, 4, 1, abgesehen z. b 4 5, 28), daher die wiedergabe des sarvatra mit sarveṣu gṛhyakarmasu Gsgr 1, 58 nicht ganz correct.

12 va ein dritter zeitpunkt für die begründung des haufuers — paramesṭhin ist nach d c = agni karanam = samadhanam; daher und weil nach dem tode des hausherrn die erbtheilung erfolge, finden sie in unserem sutra die zeit der erbtheilung, wie sie P 1, 2, 2 u Gant. 5, 7 ausgesprochen sei vorausgesetzt Das s aber deckt sich offenbar mit Ç 1, 1, 5, dem gegenüber daselbst s 4 einen besonderen zeitpunkt repräsentirt der zwar sonst mit dem in s. 5 enthaltenen zusammenfallen kann aber nicht zusammenzufallen braucht, es liegt also auch bei Gobh kein zwingender grund vor, die zeit der erbtheilung mit hineinzuinterpretiren (vgl Gsgr 1, 76) Ich halte daher Haas' vermuthung, dass hier unter paramesṭhin „der älteste bruder“ zu verstehen sei, für durchaus begründet (näheres s. daselbst p 286 u vgl Gsgr 1, 77).

13 Berührt sich zum theil mit Ç 1, 1, 6 ff (vgl wiederum Haas p 287) Es kann sich hier nur um dies fausti, d h. nach d c um bestimmte im kalender verzeichnete günstige tage und gestirne handeln (tithiḥ parvetara çobhanā jyotiḥśāstrānumata, nakṣātram api çobhanam jyotiḥśāstrānumatam eva) Ob d c recht haben wenn sie parvan durch paurnamīsam beschränken und tithinakṣātra-parvā setzen = tithiḥ ca nakṣātram ca tithinakṣātre nakṣātram ca parva ca nakṣātraparvanī (nakṣātrāçābdāḥ kalakṣayayeno bhayatra sambadhyate) vermag ich weder zu bejahen, noch entschieden zu verneinen, vermurthe aber dass es sich um einen tag handelt an welchem alle drei tithi, nakṣātra und parvan zusammentreffen Meine übersetzung, die ich übrigens keineswegs sehr vertheidigen will (auch Weber, cf z b Veda kal p 39, weis offenbar nicht recht wie er dieses s fassen soll),

findet eine stütze in einer zweiten erklärung die das bhāṭṭabh na h N u T gibt tithinā paurṇamasya yaṇi nakṣatraṇi śamakhyaṇanti (T 1 °adhy³), taṇi nakṣatraṇi maghadāni dvadaśa, teṣam anyatamasya parvaṇa paurṇamasena samavayah samyogas tithinak atraparvasama vayas (asmin Hier wird auch nur eine zeit angenommen, zu gleich findet so das compositum sprachlich seine einfachste erklärung — „mag“ (vgl Ç 1, 1, 7, ob übrigens hier kamataḥ = „bei speciellen wünschen“ (Web Nakṣ p 205) „je nach seinen wünschen“ (Old), oder s v a. „aus eigener lust“ („beliebig“ Haas p 287) ist, dürfte nicht ohne weiteres zu entscheiden sein] soll andeuten, dass die dies fausti s 13 und die neu und vollmondstage s 14 für das adhana zulässig dass aber die s 7, 8 u 12 genannten zeiten immerhin wichtiger sind Warum Bloomf zu Gsg 1, 77 für Gobh nur zwei zeitpunkte des adhana annimmt ist mir unklar

14 „überhaupt“, weil ohne tithinakṣatra s 13 (cf d³ c)

17—19 gehören zusammen (cf h 1 p XVIII) kam³ wie 1, 6, 10 also nicht etwa, s v s „je nach seinen speciellen wünschen“, d h je nachdem er specielle wünsche damit verbindet kuryat = „handele er“ (in betreff des reibefuers), nicht = „se adhanam“ (d c) Die comm beziehen s 10 auf 7—18, vgl N s worte ya ete nityasamidadhanā dayah sad adhanakalpah sapta vo kta (6 od 7 offenbar je nach der erkl von s 13) yaḥ ce ma vai, yakuladyah paṇca gñiṇayah tatra gupadāṇa viṇiṇya yathā kam³ tathā kury³ iti

20 sa (mit nachdruck) se agñiḥ, nicht, wie d c wollen, śc³ karta (bedarf keines nachdrucks, wenigstens hier nicht), sa yad frei construiert, der bedeutung nach = yasmin, wie 1, 4 8 = yam (als betonte relativa)

22 ff Mit s 21 ist der abschnitt über die begründung des hausfeuers abgeschlossen, 22 ff beantworten die frage nach dem beginn der ständigen abend- und morgenopfer, sowie nach deren verhältnisse zu einander Das erste selbständige hausopfer fällt noch auf den ādhiṇa- tag und ist vom adhanoopfer geschieden Ferner stehen das abend- und morgenopfer in wechselbeziehung zu einander, so dass sie gewissermassen als zwei theile einer handlung gelten (vgl zu s 23 die comm tad atra sayamahutyupabramam pratarābhūtantam ekam idam karṇe ti vijnayato, Kpr 2, 9, 1 sayamadi pratarantam ekam karma pracakṣate, N tasmad etayor madhye na nyat kiñ cit karṇa karyam, T tataḥ ca yenai va harṇa — kṛtena kṛtena va, dadhuv payasa va (cf 1, 3, 6—8) — sayamhomaḥ kṛtāḥ tenai va pratarhomo pi sama pañiyo 'nyatra pratidheh) Nun fragt es sich 1) welches soll überhaupt als erster theil gelten das abend oder das morgenopfer u 2) welche stellung nimmt das morgenopfer am ādhiṇatage ein? Letzteres ist die kernfrage, von deren entscheidung alles weitere abhängt

„Einige verlangen ein opfer abends und morgens beim ^{*}adhana“ (Old zu Ç 1, 1, 9), das werden also die sein welchen das morgenopfer als erster das abendopfer als schlusstheil gilt und von denen es eigentlich pratahsayam und nicht sayampratar heißen müsste, vgl d c zu s 23 keśam cic chakṣuṇam agnihotrām yatha pritarahutya pratar arabhyate sayamāhutyā ca nīti ṭhate na tatha kauthumārāpāyanyānam (T kau thumadinam) ity etad evalareṇa darśayaty acaryah (das ist richtig wird aber natürlich nicht durch das wörtchen eva angedeutet) Ein zweiter standpunkt wäre der das morgenopfer am adhanatage wird dargebracht jedoch nur als zweiter theil der abendpende des vorhergehenden tages somit würden die anhänger desselben die zählung mit dem abendopfer beginnen also auch das abendopfer des adhanatages als erstes hausopfer in dem neubegründeten hausstande betrachten Es ist aber noch ein dritter standpunkt möglich man bringt das frühopfer am adhanatage gar nicht dar und betrachtet als ersatz hiefür, das adhanaopfer, das, da es nach s 3 auf den vormittag fällt, gewissermaßen auch als morgenopfer gelten kann, in diesem fall muss natürlich erst recht das abendopfer als erster theil des morgenopfers angesehen werden und von ihm aus die zählung beginnen Beim ersten und zweiten standpunkt wäre iti = „sagt man“ (cf h 1 sub iti und ca), in ersterem fall würde Gobh den „man“ ganz in letzterem nur halb widersprechen Beim dritten standpunkt wäre iti in verb mit huta bh° = „gilt als“ (cf die übers.) d. h. in den aug n G s und anderer Allen dreien liegt die idee der einheit des abend und morgenopfers zu grunde, sowie d r letzteren ständigkeit, die auch am ādhanatage nicht verletzt werden soll weil dadurch so zu sagen ein riss zwischen dem fr̄her und j̄tzt einträte, was nicht geschehen darf doch trüge nach dem dritten standpunkt die überbrückung im grunde bloss einen theoretischen character Dass aber am adhanatage de facto das morgenopfer auch ausfallen kann darauf scheinen mir die von T zu s. 23 citirten śloken eines smṛtyantaram hinzuweisen yasminn abhi vivāhah syāt sāyam ārabhya tava tu | paricaryam vivahagner vidadhīta avayam divija | yadi ratra vivāhagnir utpannah syat tathā sati | utpannasyo itarasyā hnah sayam paricared amum || d h nach den gṛhyacommentatoren „wenn das hoch zeitsopfer bei tage stattfindet, dann fällt der anfang des opfers auf die abendzeit wenn nachts, dann auf die abendzeit des folgenden tages“ (cf T ibid) Wo bleibt in letzterem fall das morgenopfer?

24 „apah paricar° ist dasjenige wasser mit welchem das sog mundausspülen das besprengen u s w besorgt wird“ (d c.)

23 ud te — udgate rāvan (T) sarvasmin dṛṣṭo nā tyuccaḥ stī te (N) anudite s v a „unmittelbar vor sonnenaufgang“ Ugr 1, 72 kennt noch einen dritten moment „wenn die sonne hälftig aufgegangen.“ von dem G nichts weiss (cf Bl)

1—4 „Die ausdrücke yajnopavitin, pracinavitin und nivitin beziehen sich nicht bloss auf die opferschnur, sondern auch auf das kleid, und in ermangelung beider soll ein aus kuçagras gedrehtes seil in der vorgeschriebenen weise umgehängt werden“ (Stenzl zu A 4, 2, 9) Die wiedergabe des yajnop^o u pracinav^o mit „rechts-“ u „linksbehängt“ rechtfertigt sich aus diesen stellen, aus denen nämlich hervorgeht, dass das herabhängen der schnur an der einen seite charakteristischer ist, als ihre befestigung auf der schulter daher konnte die bezeichnung pracinav^o entstehen, wörtlich „östlich behängt“ (so Stzl) weil südlich blickend, nicht gut Old „mit dem opferbehang nach rechts“ (ähn! die Wbb) Der yajnop^o blickt östlich und die schnur hängt unter seiner rechten achselhöhle herab daher näher „südlich-“ od „rechtsbehängt“, allgemein „opfermäßig behängt“ (z b I, 1 2), weil dies die gewöhnliche art

5 agner wie 2, 9 25 10, 33 wohl von uterpya abhängig, wo durch das udā (nicht adv udag) wie pran 2, 10, 35, pratyā 2, 10, 36 begreiflicher wird

6 abhyukṣya nicht = prakṣalya s 5 (cf zu I 3 7)

9 „das da beanstandet werden könnte“ nämlich bezüglich seiner ursprünglichen reinheit (idam guḍḍham jataṁ na ve ti sandehamīrasāya etc) — samspr̥cet wie s 7 und nicht = prakṣalayet (d c), sondern a v a „betupfe“

17 cf Manu 2 58 brāhṁeṇa vipras tīrthēna nityakālam upaspr̥cet | na pīryeṇa kṛdācāṇa || Möglich auch dass tīrthēna wie Lāty 3, 4 5 adv ist, na t^o also = „nicht auf die ungebräuchliche weise“, d h auf die gewöhnliche weise, die ungewöhnliche weise zeigt sich beim manenopfer (cf neben I 2, 4 z b I, 4 12 avasavāvi)

20 Nicht gehend (11), nicht stehend (12), nicht seines beins (so beim sitzen gerade) ausstreckend (27), nicht unvorgebeugt (15), also auch nicht liegend nicht knieend, sondern sitzend in orientalischer weise mit untergeschlagenen beinen (pravarya s 27 kann heissen „gerade oder gespreizt ausstreckend“, aber hier jedenfalls nur beim sitzen nicht beim stehen) In dieser stellung nimmt er die handlung vor antar urvor aratn kṛtvā (nach einem cit T e), mit dem oberkörper nach vorn gebeugt (warum? ucchiṣṭanam apām āgēsya yataḥ patanti d c zu s 15), er ist also *abahyānsah = na bahy^o, d h. seine schultern oder arme, sollen dabei nicht über die knie nach beiden seiten hinausreichen, was an sich bei dieser stellung wohl möglich wäre und vielleicht bei anderen üblich ist Ob daher das nWb bahyānsa adj mit recht der bed nach = bahirjāna adv setzt? Denn man erwartet bahy^o sei „die hände“ bahirj^o dagegen „die knie ausserhalb habend“ so dass also bahy^o correspondirte mit abahirjāna (G gr I 4^c, cf Bl 1b) und bahirj^o mit *abahy^o od na bahy^o, sofern die arme ausserhalb hat, wer

die knie innerhalb hat und umgekehrt bahir^o nach d nVb ist zu deuten = bahir janu „ausserhalb der knie“ sc. die hände (cf antar janu bahirdvara u. a.) wogegen sich an sich natürlich nichts einwenden lässt. Meine bemerkungen haben auch nur den zweck zu erfahren ob diese deutung aus den texten sich mit nothwendigkeit ergibt da von ihrer beantwortung die entscheidung abhängt ob überall die selbe form beobachtet wird wie sie Gobh lehrt und voraussetzt.

21 d. h. er habe nur ein kleid das untergewand an (d c)

28 Ohne meine erklärung des antatas h 1 p XVII als sicher hinstellen zu wollen, kann ich doch nicht umhin aus dem oben p 20 citirten mir damals noch nicht zur hand gewesenen aufsatz M Willkams noch die von ihm p 170 gemachte bemerkung anzuführen dass der indriyasparśa, um den allein es sich auch bei Gobh handelt bei den füssen beginnt und mit dem kopfe endet. Dieser form der igvedisten entspräche antata! während sie in 1, 2 8 ff ihr gegenstück hat. Lage nun bei Gobh eine combination beider formen vor, so dürfte man nichts auffallendes darin finden. Auch mag zu handlungen in umgekehrter oder versetzter folge noch verglichen werden z b 1, 3 5 2 8, 20 gegenüber 12.

29, Unsere comm setzen tu = ca offenbar um Manu 2, 62 (cf Jaju 1, 21) mit einbegreifen zu können, dann gälte das sutra bloss den brahmanen.

3 1 prasuncet sc vor sich hin, d i ostwärts da der opferer östlich blickt (d c)

5 * vyatiharān — abhyantarataḥ kurvan (T) vyatīśajan prātī lomīkurvan (N) d h paryakṣaṇarambhakoṭim abhyantarato vasana loṭim ca bahiḥ kuryāt, oder (va) vyatiharān — vyatīśojan mṛṣṭikurvan (T), ekatra samplagnan (N) Andere aber sagen vyatībaro vikarsaḥ vyatīharān vikṣāntaśālan kurvann ity arthaḥ — abhīparyukṣan — dharaya abhyantarataḥ kurvan sc lomivān lomartham apalīptam vṛihyādī (d c) oder (athavā) abhimukhyena su cā sparśayann ity etat (T)

6 havya (cf 1 4 3 u a) involviret zwei begriffe (cf zu 1, 1, 5), nämlich nicht bloss „opfermässig“ (so z b Stenzl nach N zu A' 1; 2 1), sondern auch „aus havis bestehend“ (havis als best. stoff). — kṛtasya — odanader va akṛtasya — vṛihyāder va id c.), dazu vgl Ggr 1, 93 inhaltlich = kṛtām odanasektvādī tanjūlādī kṛtakṛtām | vṛihyādī ca kṛtām proktam iti havyam tṛidha buddhau || „kṛtakṛtām“ legt zeugniss ab von einer späteren mehr künstlichen stoffsche dung von der G noch nichts weiss (auch z b Gaut nicht) kṛta umfasst nach G alle mehr oder weniger flüssigen stoffe (mus, saure milch etc * 8) akṛta die festen körper (reiskörner etc) was aus dem folg & hervorgeht. Wenn nämlich

sprüch mantra (auch ohne svahā sein kann) — anuṣṭup anuparyukṣya hat gegenüber paryukṣet s 4 hier vielleicht temporale bed — „in derselben weise“ wie oben s 1—4

14 ff khad 1, 5, 17 patnī juhuyād ity eke grhah patnī gṛhyo 'gnir eya iti d 1 „die gattin opfere“, sagen einige, „weil es heisst die gattin ist“ etc. zeigt sich als eine deutliche interpretation unserer stelle, darnach wurde sich meine vermuthung h 1 p XIX, dass iti bei Gobh höchstens bis grhah zurückreiche, bestätigen, hingegen die annahme, dass die worte kamam 2. 'homau nicht zum citat gehören, sich als falsch erweisen. Man sehe also in s 15 ein doppelcitat bis 'homau sind es die worte der udāharanti, s 14, die zur begründung ihrer ansicht „grhah etc“ anführen. Was mich zur falschen interpretation verleitet hat war das fehlende iti in 1, 4, 27 neben anderen bedenken, die nachträglich noch zu nennen zwecklos ist. Statt der punkte setze man also in den text am ende von 1, 3, 14 4, 27 9, 20 kolons, bei 1, 4 27 muss dann natürlich auch das — gestrichen werden. Das letztere citat schliesst wohl mit s 28, wo vielleicht das iti wegen h als überflüssig erschien (das Khad hat die stelle leider nicht). O setzt das iti der anführung sonst consequent, doch fehlt es auch 1, 6, 3 ff; 3, 5. Wenn übrigens das Kh an unserer stelle, sowie bei 1, 9, 20 = Kh 2 2, 9 das umfassendere udāharanti mit eke wiedergibt, so ist die berechtigung hierzu sehr fragwürdig, denn es unterliegt wohl keinem zweifel, dass O hier die ansicht der udāharanti theilt, was kaum der fall wäre, wenn sie = eke wären (cf p 51) — udāharanti an allen drei stellen sc brahmapavakyaṃ od 'kyant nach d c. — s 14 u 15 als erläuterung des havayet s 13 (d. e.)

16—18, die voller schwierigkeiten stecken, kann man auch als einleitung zu den im folg cap behandelten balispenden betrachten, die, wenn das essen bereit steht (niṣṭhite), offenbar noch vor der mahlzeit dargebracht werden — Ob bhūtam alles ist, was die frau zu sagen hat, oder bloss das erste wort eines spruches, dürfte nicht ohne weiteres klar sein, doch erscheint mir das erstere als wahrscheinlicher, um so mehr, als auch d c bhūtam nicht als mantra bezeichnen — pravacayet sc patnīm d h er sage ihr „sprich bhūtam“ (d e), es liess sich also geradezu mit „sie spreche ihnen nach“ übersetzen. Ueberhaupt begegnen uns bei O mehrere causativa, die weniger die bed „er veranlasse zu thun“ zu haben scheinen, als vielmehr „er thue vor und der andere thue nach“, vielleicht sind sie zahlreicher als wir annehmen möchten. auf einzelne fälle werde ich gelegentlich aufmerksam machen — s 17 bereitet die grösste schwierigkeit. h leitet es ein durch „kasmā kale katham ca pravacayed ity aia āha“ 1 nimmt diese worte in seine erklärung des s mit auf die folgendermassen lautet (ich gebe die hier vollständigste fassung, kṛṇāgaya kṛṇājanīyaya aṣṭāhanayā vacā,

tam vine ti vyatyayene jam tṛtiya drastavya | athava | ṛte pradipte, prakṛtatrad agnan vaiṣvaderartham iti vakya(=ah | bhāṭṭabhaṣye tu (wörtlich = N) „ṛte gate | ṛgaṇa | kasmīn? prakṛtatrad agner (N liest richtig an) homārtham agnisavidham (N richtig sannidham) sandite ity arthah | etasmin kale pravacayet“ | iti vyakhyatam | tatha ca grhapatīna bhagaya vaca bhūtam iti bruhī ty evam abhūta patnī ṣucir bhūtvā camanadīna bhagaya vaca, ṣobhānaya vīspastaya bhūtam iti bruyad ity arthah | grhapateḥ khalv acantodakena kṛtyam ity anenai va caucamp siddham iti ṣucir bhūtv ty etat patnīsambandhavitakṣayai va caryah sūtrayam cakare ti gamyate Hier ist sachlich richtig erklärt nur das ṣucir bhūtvā, alles andere halte ich für falsch Wird ṛte als loc abs von ar betrachtet so kann bhagaya vaca unmöglich von pravacayet abhängen Die abhängigkeit des ṛte bh° v° von pravac° ist aber auch dann ganz unwahrscheinlich wenn ṛte = vīna gesetzt wird (cf h I p XXV) auch erwartet man in solchem fall den sūtraabtheilungsstrich nach vaca und nicht nach pravac° Verbände man nun diese worte mit bhūtvā so wüßte man nicht wie man das sachlich rechtfertigen sollte Es bleibt also nichts übrig als ṛte bh° v° zu pratyapāti zu ziehen somit bildet ṣucir bhūtvā ein zwischensätzchen das den zweck hat auf s nachdrücklichste zu betonen das das sog ācamana I 2 5—28 vorausgegangen sein muß Solche zwischensätzchen zwischen erganzung und prädicat in einem einfachen satze sind zwar selten lassen sich aber mit sicherheit nachweisen z b I 5 13 6 13 pratarabūtiṃ hūtvā (cf ad I c und o p 124 ff) I 8 o upastūrya (havīsa d i natürlich °as nicht °e hängt von avadyati ab, Kh 2 I 19 hat auch die deutlichere wortstellung upastūrya havīso vady°) ebenso I 8 12 2 8 t apam anjāṃ purayitva, I 5 26 aplūtya (se am vormittage nach d c) Was heisst aber nun ṛte bhagaya? Dass die zweite erklärungs T s der er den vorzug zu geben scheint (athava) sowie die des bhāṭṭabh° u N verwerflich sind leuchtet ohne weiteres ein aber auch die erste T s die im nWb durch die aufnahme der lesart abhagaya getheilt wird hält nicht stich einmal weil es nicht abhag° sondern bhag° heisst und sodann vor allem weil ṛte = „ohne“ sonst nie mit dem instr construiert wird, so dass also selbst T s conjectur (f) abhag° nichts hilfe ṛte als adv s v a „in fechter weise“ hätte eine bedeutung wie sie der sūtrasprache fremd sein dürfte Zugegeben aber sie wäre möglich, so wäre damit doch für bhag° nichts gewonnen denn I) existirt kein adjectiv bhaga und 2) wenn man ein solches für unsere stelle ansetzt es etwa durch „glücklich“ erklärend so weiss man doch gar nicht, was das „in t glücklicher rede“ hier soll Will man also die stelle nicht als ganz verdorben ansehen, so bleibt in der that nur ein ausweg übrig den herr Prof v Roth (nach brieflicher mittheilung s h I vorw) gefunden Er vermuthet nämlich „ṛtebhangaya od ṛtebhagaya“, d h, „er spricht sein

om einfach hin nicht wie sonst ó ó ó ó om n s. w.", compos. mit ſte „ohne“ s nWb s v Ich halte diese conjectur nicht nur für höchst elegant und geistreich, sondern auch für richtig und keiner weiteren begründung mehr bedürftig Sie in den text zu setzen, dazu hatte ich wissenschaftlich kein volles recht, in die übersetzung aber nahm ich sie unbedenklich auf Schliesslich sei noch bemerkt, dass das ganze s. eine allzu gleichgültige rolle spielen würde, wenn die motivirung d e patni-samb^o cakara etwas auf sich hätte, dass es im Khad fehlt, hat den in der einleit angegebenen allgemeinen grund — Ob „(N N)“ berechtigt und ma'khyā nebst übers zutreffend? Kh 1, 5, 181 „ma kṣā ABD, ma sa C Zur erklärang verweise ich auf A past Dharm II, 1, 3, 11“ (Old briefl.) Leider ist mir letzteres werk nicht zur hand. Meiner übersetzung liegt die vorstellung zu grunde er sagt „verehrung dem N N“, d h einem bestimmten gott, entweder stets ein und dem selben, oder, was näher läge, jedesmal einem anderen Diesen leiso (upādṇu) genannten gott soll das weib den tag oder die nacht über an andere nicht verrathen, damit dessen name ihnen eine art talisman vor schlimmen dingen bleibe Vielleicht berührt sich das mit dem, was I p 93 von den fünf mahayajnas (s w n.) sagt dass sie nämlich seien janca sunah (T pancasuna) papapa nuttaye (der ausdr pañca sun^o offenbar Manu 3, 68 /1 entlehnt)

- 4 Cap 4 handelt von den sog grossen opfern (mahayajna) deren es fünf gibt (cf A 3, 1 1—3, P 2, 9, 1) das gottes- (deva), wesen- (bhūta), manen- (pitṛ), andachts- (brahma) und menschen oder gast opfer (manujya od. ūryajna) Das erste erstreckt sich bei G auf s. 3—4, das zweite auf 5—11, das dritte auf 12, das vierte wird gar nicht erwähnt weder hier noch sonst, und das fünfte s. 2 bloss angedeutet. Das deva- ist identisch mit dem vaiṣṇadevaopfer (über den dehnbaren begriff desselben vgl Stzl zu A 1, 2, 1) Nach A 1 2, 4 werden die gottheiten desselben beim baliopfer repetirt, möglich, dass es auch bei Gobh so ist (cf zu s. 4) Vom gesichtspunkte der gottheiten aus wäre dann anzunehmen a) das deva- od vaiṣṇadevaopfer auf 3—8, b) das bhūtaopfer auf 9—11, das manenopfer auf 12 Deutlicher aber wird die scheidung, wenn man sie nach der form des opfers, wie und wo es dargebracht werden soll, macht Dann zerfallen nämlich die drei ersten opfer a) in feueropfer 3—4 u b) in deponirungsoffer, die also nicht im feuer vollzogen werden 5—12 Diese letzteren sind die sog bali Die gaben an die manen (s 12) die ebenfalls bloss niedergelegt und nicht im feuer geopfert werden haben bei Gobh nicht die directe bezeichnung bali (dagegen s b Kpr 2 3 13 pitṛyam balim) scheinen aber dazu gezählt werden zu können (cf baliṣe am s 12 *manuṣya baliṣe pitṛyaṣe a 30), in jedem fall auch im vorher*

linie balı nur die gaben die für die wesen (9–11), zu denen auch die gotttheiten des feueropfers (A' 1, 2 4) oder wenigstens ein theil derselben (cf. I, 4, 5–8 beachte namentlich prajapatya s 4 u 8) gezogen werden können, deponirt werden (nidadhyāt, anuvidhanam s 6 ff, nicht jubhayat, ahutiḥ 3 ff) Wenn es nun s 1 heisst *atha balin haret*, so bildet das bloss die einleitung zu s 5 ff cf N *vaiṣvadevam* (was in diesem fall = *devayajnam* s 3–4 wäre) *kr̥va 'tha 'nātarap balin haret*, nicht aber darf man daraus schliessen, dass auch s 3–4 unter die *balı* zählt — Zum *brahmaopfer* gehört nach den comm a) das lehren und lernen des veda, b) der *ṣrutijapa* und c) der *vamadevya* gesang Diese dreitheilung wird Kpr 2, 3, 5 zu liebe gemacht, wo nämlich die zeit bestimmt wird, wann das *brahmaopfer* ausgeübt werden kann *sa* (so der *brāhmayajna*) *ca rvak tarpapat karyṣṣ paçcad va pratarahuteḥ | vaiṣvadevavāsane va na nyatre ti nimitlakat ||* Es findet also, meinen sie (cf T p 111) das *brahmaopfer*, wenn es = *vedastudium* statt unmittelbar nach dem frühopfer (also nach 1, 3, 12 u vor 1, 4, 3, resp 2), wenn es = *ṣrutijapa* unmittelbar vor dem *tarpapa*, d i dem *manenopfer* 1 4, 12 (nicht dem *ananangapitarpapam*) wenn = *vamadevya* gesang am ende des *vaiṣvadevaopfers* d h also hier wohl unmittelbar nach s 12 Ursprünglich wird das *brahmaopfer* bloss ein andachtsopfer sein, das in der recitation eines bestimmten vedaabschnittes, was als opfer angesehen wird besteht daher *avadhyaya* A' 3 1, 3 2, 1 Der historische kern der erklärung d c wäre darnach bloss der, dass das andachtsgebet je nach verhältnissen und zufälligkeiten kürzer oder länger oder durch andachtshandlungen im weiteren sinne wie lernen des veda etc, vertreten sein kann So kann unter umständen auch der *vamadevya* gesang als *brahmaopfer* acceptirt werden, im grunde ist er aber das nicht, wird vielmehr bloss als schlussact einer opferhandlung als eine art „segne und behüte“ vorgeschrieben (1 9 29) Die drei ersten, überirdischen wesen dargebrachten opfer (s 3–12) werden offenbar rasch nach einander vollzogen und es ist von vorneherein unwahrscheinlich, dass sie durch das *brahmaopfer* unterbrochen werden (cf *arvak tarpapat*) Es mag dieses aber falls es kurz ist zwischen das *manen* und *gastopfer* fallen, dem entspricht auch die A 3, 1, 3 gegebene aufeinanderfolge der fünf grossen opfer Ist es hingegen länger, d h ist es der *avadhyāya*, eine art abend und morgenandacht, der längere zeit beansprucht, so ist es unwahrscheinlich, dass es zeitlich seinen platz zwischen dem *manen* und *gastopfer* hat, und zwar schon aus dem ganz natürlichen grunde, dass, wenn das essen warm aufgetischt wird (an kalte speise wird zunächst nicht gedacht) nicht viel zeit zu verlieren ist, wenn man es nicht kalt genossen will denn der hausherr darf nicht eher essen als bis er die fünf grossen opfer dargebracht So bleibt in diesem fall in der that nur die eine zeit übrig die zwischen das

om einfach hin nicht wie sonst 0-0-0-0 om u a. w^o, compos mit rie „ohne“ a. nñb s v Ich halte diese conjectur nicht nur für höchst elegant und geistreich, sondern auch für richtig und keiner weiteren begründung mehr bedürftig Sie in den text zu setzen, dazu hatte ich wissenschaftlich kein volles recht, in die übersetzung aber nahm ich sie unbedenklich auf Schliesslich sei noch bemerkt, dass das ganze a. eine allzu gleichgültige rolle spielen würde, wenn die motivirung d e patni samb^o cakara etwas auf sich hätte, dass es im khad fehlt hat den in der einleit angegebenen allgemeinen grund — Ob „(N N)“ berechtigt und ma “khya nebst übers. zutreffend? Kb 1, 5, 181 „ma kea ABD, ma sa C Zur erklärang verweise ich auf A past Dharma II, 1, 3 11* (Old brief) Leider ist mir letzteres werk nicht zur hand Meiner übersetzung liegt die vorstellung zu grunde er sagt „verehrung dem N N“, d h einem bestimmten gott, entweder stets ein und dem selben, oder, was näher läge, jedesmal einem anderen Diesen leise (upāṇḍu) genannten gott soll das weib den tag oder die nacht über an andere nicht verrathen, damit dessen name ihnen eine art talisman vor schlimmen dingen bleibe Vielleicht berührt sich das mit dem, was T p 93 von den fünf mahayajnas (s w u.) sagt, dass sie nämlich seien panca sūnah (T pancasuna) papapa nuttaye (der ausdr pa ca sun^o offenbar Manu 3, 68 71 entlehnt)

- 4 Cap 4 handelt von den sog grossen opfern (mahayajna) deren es fünf gibt (cf A 3, 1 1—3, P 2, 9, 1) das götter- (deva-), wesen- (bhuta), manen (pitṛ) andachts- (brahma) und menschen oder gast opfer (manuṣya od. nryajna) Das erste erstreckt sich bei Q auf s 3—4, das zweite auf 5—11, das dritte auf 12, das vierte wird gar nicht erwähnt weder hier noch sonst, und das fünfte s 2 bloss angedeutet Das deva- ist identisch mit dem vaiṣvadevaopfer (über den debabaren begriff desselben vgl Stzl zu A 1, 2, 1) Nach A 1, 2, 4 werden die gottheiten desselben beim baliopfer repetirt, möglich dass es auch bei Gobh so ist (cf zu s 4) Vom gesichtspunkte der gottheiten aus wäre dann auszudehnen a) das deva- od vaiṣvadevaopfer auf 3—8, b) das bhutaopfer auf 9—11, das manenopfer auf 12 Deutlicher aber wird die scheidung, wenn man sie nach der form des opfers, wie und wo es dargebracht werden soll macht Dann zerfallen nämlich die drei ersten opfer a) in feueropfer 3—4 u b) in deponirungsoffer, die also nicht im feuer vollzogen werden 5—12 Diese letzteren sind die sog bali Die gaben an die manen (s 12), die ebenfalls bloss niedergelegt und nicht im feuer geopfert werden haben bei Gobh nicht die directe bezeichnung bali (dagegen z b Kpr 2 3 13 pitṛyam balim), scheinen aber dazu gezählt werden zu können (cf baliṣṭam s 12, anṇasya balim pitṛasya s 20) In jedem fall sind es erster

linie bali nur die gaben die für die wesen (9—11), zu denen auch die gotttheiten des feueropfers (A 1, 2 4) oder wenigstens ein theil derselben (cf I, 4, 5—8 besichte namentlich prajapatya s 4 u 8) gezogen werden können, deponirt werden (nidadhyat, annidhanam s 6 ff, nicht juhuyât, ahutiḥ 3 ff) Wenn es nun s 1 heisst aitha balin haret, so bildet das bloss die einleitung zu s 5 ff, cf N vaicvadevam (was in diesem fall = devayajnam s 3—4 wäre) kṛtvā 'bha 'nantaram balin haret, nicht aber darf man daraus schliessen, dass auch s 3—4 unter die bali zählt — Zum brahmaopfer gehört nach den comm a) das lehren und lernen des veda, b) der śrutijapa und c) der vamadevyagesang Diese dreitheilung wird Kpr 2, 3, 3 zu liebe gemacht, wo nämlich die zeit bestimmt wird wann das brahmaopfer ausgeübt werden kann sa (sc der brahmayajna) sa ryak tarpapat karyah paccad va pratarahuteḥ | vaicvadevavāsane va na 'nyatre ti nimittakat || Es findet also, meinen sie (cf T p 111) das brahmaopfer, wenn es = vedastudium statt unmittelbar nach dem frühopfer (also nach 1, 3 12 u vor 1, 4, 3, resp 2), wenn es = śrutijapa unmittelbar vor dem tarpapa d i dem manenopfer 1 4 12 (nicht dem śnanangam tarpanam), wenn = vamadevyagesang am ende des vaicvadevaopfers, d h also hier wohl unmittelbar nach s 12 Ursprünglich wird das brahmaopfer bloss ein andachtsopfer sein, das in der recitation eines bestimmten vedaabschnittes, was als opfer angesehen wird besteht daher svadhyaya A' 3, 1, 3 1, 1 Der historische kern der erklärung d c wäre darnach bloss der, dass das andachtsgebet je nach verhältnissen und zufälligkeiten kürzer oder länger oder durch andachtshandlungen im weiteren sinne, wie lernen des veda etc vertreten sein kann So kann unter umständen auch der vamadevyagesang als brahmaopfer acceptirt werden im grunde ist er aber das nicht, wird vielmehr bloss als schlussact einer opferhandlung als eine art „segne und behüte“ vorgeschrieben (1 9, 29) Die drei eraten, überirdischen wesen dargebrachten opfer (s. 3—12) werden offenbar rasch nach einander vollzogen und es ist von vorneherein unwahrscheinlich, dass sie durch das brahmaopfer unterbrochen werden (cf arvak tarpapat) Es mag dieses aber falls es kurz ist, zwischen das manen- und gastopfer fallen, dem entspricht auch die A 3, 1 3 gegebene aufeinanderfolge der fünf grossen opfer Ist es hingegen länger, d h ist es der svadhyaya, eine art abend und morgenandacht, der längere zeit beansprucht, so ist es unwahrscheinlich, dass es zeitlich seinen platz zwischen dem manen- und gastopfer hat, und zwar schon aus dem ganz natürlichen grunde, dass, wenn das essen warm aufgetischt wird (an kalte speise wird zunächst nicht gedacht) nicht viel zeit zu verlieren ist wenn man es nicht kalt genossen will denn der hausherr darf nicht eher essen als bis er die fünf grossen opfer dargebracht. So bleibt in diesem fall in der that nur die eine zeit übrig die zwischen das

frühopfer und das devaopfer fällt, worauf möglicherweise 1, 3, 12 auch indirect hinweist (vgl w u), es gilt also dann was N, mit dem T. übereinstimmt, zu der eben citirten stelle sagt pratarahufyante brahmayajñasya vidhānād brahmayajñam kuryad iti (d h die comm finden das durch yathartham angedeutet, was willkürlich ist schon eher könnte man darin einen hinweis auf das vama-devyadikam wegen 1 9 29, welches ihre erste erklärung des yathartham daselbst bildet, sehen) Trotzdem hier bloss das frühopfer genannt wird, hat das brahmaopfer doch auch für das abendopfer seine geltung möglich aber, dass es am abend kürzer geübt wurde — Das sog menschenopfer besteht in der speisung von gästen (atithibhojanam) deren stelle auch bettler vertreten können

Die fünf grossen opfer sind täglich (cf A 3, 1, 4) zweimal zu vollziehen wie das abend- und morgenopfer (1, 3, 1—12) In den übrigen grhyas werden sie von den letzteren getrennt behandelt in ganz verschiedenem zusammenhang, so dass man meinen sollte, beide gruppen von opfern stünden in gar keiner inneren beziehung zu einander, aus der natur der sache und aus Gobh dürfte sich aber das gegentheil ergeben Zunächst ist zu bemerken, dass die sog bah inner halb einer opferhandlung immer nur als begleiter eines feueropfers auftreten (cf ausser hier 3 7, 13 ff 9, 1 ff; 4, 7, 37 ff nebst den parallelstellen der übrigen grhyas), also kein selbständiges vollgültiges opfer bilden Nun kann man sie an unserer stelle zwar abhängig machen vom devayajna (resp vaiçvadevayajna) a 3—4, das ein feueropfer ist ich mochte aber doch bezweifeln, dass dieses nicht stets und überall ein integrierender bestandtheil der bah ist, so dass also keins ohne das andere gedacht werden kann, daher wohl auch die zusammenfassung des götter, wesen- und manenopfers als vaiçvadevaopfer Ist dem so, dann können sämtliche opfer 1 4 1—12 keine selbständige volle opferhandlung repräsentiren, müssen vielmehr zu einem anderen in beziehung gesetzt werden hier also zunächst zu 1, 3, 16—18 dem speiseregen als einem gebetsopfer, und durch dieses zum abend und morgenopfer Darauf weist nun auch 1, 3 12 hin, woraus hervorgeht dass die handlung 1 3 1—12 noch nicht abgeschlossen ist Denn yathartham (cf h 1 p XXIII) besagt nicht dass die ganze ceremonie beendet ist sondern nur dass der in rede stehende specielle act abgeschlossen auf den jedoch noch ein weiterer folgt der bereits anderwärts beschrieben ist oder vorausgesetzt wird hier also wird man zunächst an 1 4, 1—12 denken Doch ist yathartham allein noch nicht beweisend denn der ritus 1, 3, 1—12 wird nicht bloss beim abend und morgenopfer beobachtet, sondern auch bei anderen gelegenheiten z b beim hochzeitsopfer Darum wolle man das purayitva camasam pratishapya 1 3, 12 noch hinzunehmen denn wird der holzbecher neu mit wasser gefüllt und hingestellt

so kann das doch keinen andern sinn haben, als dass dieses wasser beim nächsten opfer verwendet werden soll. Dieses nächste opfer ist aber 1, 4, wo das genannte wasser zur verwendung kommt (wenigstens bei den bahispenden). Die kürzere oder längere zeit, die zwischen beiden opfern liegen mag ist kein hinderniss für die ideelle verknüpfung beider, genug dass das eine nicht gedacht werden kann ohne das andere. Gleichermassen ideell verknüpft wird ja auch das morgen- mit dem abendopfer (cf zu 1, 1, 22 ff), sowie das neu mit dem vollmondsopfer (Kpr 2 2, 1). Wie also das *neumonds* ohne das *vollmonds* und das morgen ohne das abendopfer und umgekehrt unvollständig und in folge dessen nichtig wären so erschienen auch die *sayampratarihoma* ohne die grossen opfer und umgekehrt als unvollständig und somit als unwirksam. Alle diese opfer correspondiren mit einander jedes in seinem theil und sind *sitya*, d. h. sie müssen stetig wiederholt werden und keines darf ausfallen (wie übrigens ein ausfall ausgeglichen werden kann darüber vgl z b 1, 9 13—23). Die ideelle verknüpfung bekommt aber auch einen realen ausdruck durch den opferstoff, der bei all den genannten opfern in beiden fällen der gleiche sein muss. Beim neu- und vollmondsopfer, da sie zeitlich weit auseinanderliegen, wird sich das bloss auf den rohen, unzubereiteten opferstoff (die körner) beschränken, beim abend und morgenopfer kann es gekochte (mus) oder ungekochte (milch) speise sein (vgl zu 1, 1 22 ff), ebenso beim *varç vadeva*- oder dem *bahio*per. Darnach verhalten sich die *sayampratarihoma* und die *mahayajnas* zu einander wie vor und nachopfer. Wird, für die mahlzeit (1, 3, 16—18) neugekochte speise verwendet so besteht das voropfer (1, 3, 1—12) aus den rohen körnern (*akṛta* 1, 3, 6 ff.) aus denen die speise bereitet wird (1, 3, 16) von dieser gekochten zubereiteten speise (*kṛta* 1, 3, 6) werden dann die grossen opfer (1, 4 1—12) dargebracht. Ist die speise dagegen eine ungekochte, (die ebenfalls zu den *kṛta* gehört) wie saure milch, so behält natürlich der opferstoff so wohl beim nach- wie beim voropfer seine unveränderte form. Ist die speise eine aufgewärmte, die als solche auch zu den gekochten gehört und 3, 5, 8 *divyapakvam* genannt wird (nur der *vrddhacāṇi* 3, 5, 1, der ja ein höheres gelübde erfüllt soll diese nicht essen) so bleibt in beiden fällen ebenfalls die gleiche form des opferstoffes. Daraus würde weiter hervorgehen, dass der ursprünglichen idee nach nicht bloss die *mahayajña* 1 4 (dem *brahmaopfer* liegt anfänglich wohl eine andere idee zu grunde), sondern auch die *sayampratarihoma* in engste beziehung zum täglichen abend- und morgenessen gesetzt werden, was ganz natürlich wäre. Denn der kulturmensch will selbstverständlich nicht weniger leiblichen als geistigen wohlens sich erfreuen, und so begreiflicherweise auch der *inder* (vgl z b die wunschopfer 4 5 ff, die im grunde ausschliesslich auf erhaltung und förderung leiblicher wohlfaht abzielen). Die

beiden ständigen hauptmahlzeiten abends und morgens sind vor allem geeignet, die körperliche gesundheit zu fördern, doch ist das ohne den segnen der götter nicht möglich. Daher muss diesen, um sie gnädig zu stimmen (I 3, 1 ff 11), zuerst etwas verabreicht werden von dem selben stoff, der als speise verwendet wird. Ist diese hergerichtet (I, 3, 16) muss sie mit dem geistlichen wort om (s 18) gesegnet werden, es erfolgt also gewissermassen das tischgebet oder der speisesegen, der als bindeglied zwischen beiden opfergruppen gelten kann. Noch aber darf der fromme sich nicht dem genuss des essens hingeben, bevor er nicht seinen tribut an alle über ihm stehenden wesen die ihm schaden oder nützen können und zu denen auch der gast gerechnet wird, gezahlt (I, 4, die o p 138 angef. motivirung T's papapanuttaye ist doch wohl nur zum theil richtig). Erst dann ist die speise ganz segensreich und erst dann isst der hausherr selbst und seine familie nach belieben d h uneingeschränkt durch fromme gebräuche.

Das vorstehende trägt mehr den character aphoristischer bemerkungen. Wie weit ich mich mit den comm berühre, ist mir nicht überall ganz deutlich, im übrigen vgl. noch Kpr 2, 9, 1 3. 4 sayamādī prātarantam ekam karma pracakṣate (vakyo u vakyo d mss) | darṣantam puruṣa (puruṣa Ch) | narady ekam eva manuṣyaḥ || ūrdhvaṃ puruṣahoteḥ kuryat sayam homād anantaram | vaiśvadevam tu pakanta balikarma samanvitam || brahmaṇan bhojayet paścād abhirūpaṇḍ ca śaktitah (svaḥ T) | jajamanas tato 'cnoiyad iti katyāyano 'bravit ||

1 vāgyata 4, 3, 1 vielleicht „mit unterdrückter, aber immer noch hörbarer stimme“ (manasaḥ va mantroccarapam T, dagegen N u a laukikya vācaḥ pratiśedho na mantraśrayayaḥ was T mit recht als eine schlechte erklärung bezeichnet da ja überhaupt bei keinem opfer weltliche rede gestattet sei), denn da gleich darauf mantra angeführt werden, so kann vāgyata hier nicht die gleiche bedeutung haben, wie z b I, 6 16; 2, 3, 4, wo „stillschweigend“ s v a „weder sprüche redend, noch denkend“. Gilt der ritus 4, 3 auch für I, 4 12, so könnte man vāgyata 1, 4, 1 erklären wie 4, 3, 1. Sind nun auch diese manenopfer keine feuer-, sondern deponirungsopfer, so werden sie doch stets vom baliharana auseinandergehalten, das somit noch einen engeren sinn hat (s o). Demnach bezieht sich vāgyata an unserer stelle wohl bloss auf die eigentlichen bali (vāgyata baliḥ haret). Von diesen aber glaube ich mit recht vermuthen zu dürfen, dass sie von mantra nicht begleitet worden (cf p 28), indem beim niederlegen der einzelnen bali schon das bloss denken an die betreffende gotttheit oder die betr. gottheiten genügen mochte, somit wäre vāgya an unserer stelle s v a „spruch- und sprachlos“. Wie sich tūpīm zu vāgyata verhält, muss ich dahingestellt sein lassen (cf zu I, 3 9 ff) vāgyata sagen die comm

zu I 4, 3 werde beim baliharana angewendet, tuncum beim homa, ich habe aber gründe anzunehmen, dass dies eine bloss ad hoc gemachte, d. h. bloss aus I, 4, 3 im gegensatz zu s 1 erschlossene erklärung ist, die keine allgemeine bedeutung hat.

3 „Indem der lehrer annasya sagt, zeigt er, dass hier nicht die caruweise stattfindet, denn die weise beim caru d i sthalipaka wird erst w u beschrieben, also der sthalipaka hier nicht gelehrt“ (T) — *havisyair ghṛtadugdhadadhyadibhir vyanjanair upakaranair upasicya sanniya (d c)* — „Mit der hand“ also nicht mit dem sruvalöffel oder einem anderen gefass (d c.) I 3, 8

4 Die beiden sprüche lauten *prajapataye svaha agnaye svista kṛte svaha*, vgl I, 9, 25 (d c) — *uttara* nach d c. = *dvitiya*, d i s v u. „die zweite und letzte“ Diese bed. des *uttara* ist in der that gesichert durch I, 3 9 ff (au h die anderen gṛhyas nennen hier nur zwei spenden) und I v 3, an unserer stelle konnte es aber auch sein „die zweite und folgenden“ oder gar „die letzte“, so dass noch andere spenden an andere gottheiten dazwischen lägen. Zur letzteren bedeutung stimmten gut P I, 12, 3, Q ' 14 3 ff wo *avistakṛt* die letzte gottheit ist, und zu den beiden letzteren bed. trefflich alle übrigen gṛhyas incl. Gautama 5 10, wo überall eine grössere anzahl von gottheiten bei demselben vaiśvadevaopfer genannt wird. Dem spec. Gaut I c gegenüber verteidigen nun aber die comm. mit einer frappanten energie die ansicht, dass Gobh. nur zwei gottheiten, also auch nur zwei spenden für das in rede stehende opfer lehre die seien demnach genügend, obschon es gestattet ja nutzbringend sei wenn man aus anderen schulen noch gottheiten und spenden hinzufüge. Ich sagte „frappant“, weil sie sonst gern aus werken anderer schulen in t. hineininterpretiren, ohne sprachlich und sachlich aus t. selbst hinreichende veranlassung dazu zu haben, ihrer strängeren exegese hier schliesse ich mich daher um so lieber an, obgleich ich die andere möglichkeit offen lassen muss (vgl o zu cap 4)

5 *nitha* *bahn* *haret* wiederholt aus s 1, wo die worte wegen *vagyatah* stehen um an dieses s 2 (*sambhāṣeta*) anknüpfen zu können — „draussen oder drinnen“ nach d c, viel aber „theils draussen theils drinnen“ (va—va=theils—theils?) was der darstellung s o—II gut entspräche — *subh° kṛtvā — yathasambhavam (opaghātaviṣeṣapekṣayā N)* *sammarjanopaleponadibhir iti vakyarṣaḥ* (d c.) woraus wenn mich nicht alles täuscht, hervorgeht, dass sie *subh° k° = lakṣaṇam k°* nach I, 1, 9 u 10 setzen, was einfach falsch ist. Denn das *lakṣaṇa* wird nur bei einem feueropfer (cf d e selbst zu I, 1, 10) gemacht, die huldigungsgaben werden aber nicht im feuer dargebracht, daher heisst *subh° k°* bloss „den boden rein machen kehren“ um die gaben dahin zu legen und vielleicht auch sich selbst auf den gekehrten platz zu

setzen (I, 4, 14) Wäre das lakṣaṇa gemeint, so hätte Gobh hier wahr scheinlich auch lakṣaṇam kṛtvā gesagt wie 4, 2, 8

C nīniya so auf den gefügten boden (nicht etwa auf die gabel) — Adv auf dhā haben locale bed., daher caturdha „an vier stellen“, cf bahudha I, 4, 21 „an mehreren oder vielen stellen“

7, anuṣṭhanam „adv“ (nWb) genauer wohl absol wie adre- cam etc. (h I p XXV) — ubhayataḥ fassen die comm, wenn ich nicht irre, hier zeitlich und nicht örtlich, wie ich h I p XVII glaubte; ich dagegen local, einmal weil nichts zur zeitlichen fassung zwingt, und sodann weil das wort sowohl in compos als allein stehend nach den Wbb stets örtliche bedeutung hat, nur ubhayataḥśasya A 1, 5, 5 (N nach Stz: yad ekasmin vatsare dvīḥ phalaṭi tad ubhayataḥśaśyap kṣetram) scheint ausgenommen zu sein. Wie dieses könnte man auch ubhayataḥphalaṁ Q 2, 6, 6 erklären, aber die comm selbst *sagen pārṣvadvaye jhale jasyaḥ se 'yam ubhayataḥphala. Obwohl auf die zeit bezogen, ist ubhayataḥ A, 3, 11 im grunde doch local gedacht („drei nächte, die auf beiden seiten der einen nacht liegen“) ebenso wie in ubhayataḥkālam adv „zu beiden zeiten, d. i. vor und nach dem essen“ nWb, eigentl. „zur zeit, die auf beiden seiten so des essens liegt“, ähnlich ubhayataḥpakṣa (s nWb nachträge)

B T sagt tad atra mantranupadeṣat —

oṅkaradīśanmayuktam namaskarantakīrtitam |

svanāmasarvasatvanām mantra ity abhidhīyate ||

iti smṛtyantaradātṣant, oṅ prthivyaī namah — ity evamādiko bali- mantrah siddhiyati, N im anschluss an Kpr 2, 3, 11 amuṣmai nama ity evam balidanam vidhīyate | balidanapramāṇartham (T I *pradanartham N *prāṇam) namaśāraḥ kṛto yataḥ || sagt bloss prthivyaī namah

siddhiyati. Gegen die baliformel amuṣmai namaḥ ist nichts einzuwenden (cf P 1, 12 4, Q 2, 11) dass aber die comm dieselbe als mantrah statt, wie der Kpr that, als namaskaraḥ bezeichnen, ist unrecht und zeugt von einer späteren vermischung beider begriffe. Auch 4 7 37—41 sind es reine namaskara und keine mantra. Dass aber auch bei den bali mantra vorkommen können und wie sich ein blosser namaskara vom mantra unterscheidet geht aus 3 7, 13 15 (= Mbr 2 1, 1—2) 17 9, 3 (= Mbr 2, 1, 3) hervor. Die worte an den beiden letzteren stellen namah prthivyaī bezeichnet Q ausdrücklich als mantra, aber Mbr 1 c belehrt uns auch, dass das bloss die anfangsworte eines ganzen spruches sind, d. i. eines mantra im eigentlichen ursprünglichen sinne

Q Die gen udadh° etc sind wohl von bali abhängig gedacht, dagegen çayanam etc im folg s von haret. Der gen udadh° drückt die nähe aus sagen d c also nicht „in“ sondern „bei dem wasser behälter“, dem sachlichen resultat nach gewiss richtig. auch die loc P 2 9, 3 u Q 2, 14, 13 dürften vielleicht mit „bei“ und nicht mit „in“

(Stzl u Old) aus unschwer zu errathendem grunde wiederzugeben sein — madhy° als attribut in verbindung mit dvar° nach d c gthasya ity arthat. Da nun aber auf diese weise bloss zwei orte gegenüber drei gaben und gottheiten herauskommen, so schliesst T aus akaṣaṣa dass die dritte gabe unter freiem himmel und der luftgottheit darzu bringen sei, was u a auch Gaut 5, 16 akaṣaye ty antarikṣe bestätige, nach dem bhattach° und N jedoch ist man bei dieser an keinen bestimmten ort gebunden (ayam anurdistasthano yatra kutracin nidheyah). Nun könnte madhy° dv° heissen entweder „bei der mittleren thür“, oder „mitten in der thür“ (cf Kh 1 5, 23 madhye dvari). Die erstere fassung würde zur frage drängen wie der dorfbrahmane sein haus zu bauen pflegt, denn nur, wenn „die mittlere thür“ (in den gthas wird sie gar nicht erwähnt) eine hauptrolle spielen würde hätte es einen sinn, bei ihr einen balı niederzulegen. Bei der zweiten fassung käme man zur bedeutung „auf der schwelle“ (C 2, 14, 9), es ist jedoch nicht anzunehmen dass Gobh sich eines solchen ausdrucks bedient hätte, wenn er diese bed hätte hineinlegen wollen, auch genügt dazu am ende dvarasya allein („bei oder unter der thür“). Es löst sich alles aufs schönste wenn wir nach wie vor madhy° ein komma setzen und das wort auf grund von 3 3, 31 substantivisch „der mittlere hauspfosten“ (so stambha d c zu letzterer stelle) erklären. Platzt dieser pfosten, von dem offenbar ein gut theil schicksal des hauses abhängt, so muss eine sühnbusse (3, 3, 30) dargebracht werden er ist also wichtig genug, um ihn auch eines balı zu würdigen. Ausserdem passt dieser „holzpfosten“ vortreflich zu oṣadhivanaspati, wie seinerseits der ort bei oder unter der thür (halb oder ganz im freien) zur luftgottheit. Endlich ist damit die correspondenz zwischen den orten und den gaben auch der zahl nach hergestellt.

10 Der balı, die nitya seien werden vom Kpr und d c 14 gezählt. Diese zahl ergibt sich nach den comm aus 1, 4 5—12, wenn man 1) s 10 zwei, 2) v 12 einen balı rechnet und 3) die drei 4, 7, 4°, von denen aharahar nityaprayogaḥ gesagt wird und die nach d c zwischen 1, 4, 10 u 11 einzuschieben sind, dazunimmt. Meiner meinung nach aber haben „die anderen“ (anye tu) gewiss recht, wenn sie (vaṣaḍḍan vikalparihan manyamanah) s 10 nur einen balı zählen. Dafür sprechen 1) va — va (h 1 p XLIV) 2) die eigenthümliche wortstellung 3) der sg aparaṃ balim (Ch balı, aber daneben aparaṃ). Bezüglich der idee könnte man versucht sein, auf einen hübschen zug des ehelichen lebens zu schliessen, sofern entweder der liebe oder dem korne gespendet werden mag, je nachdem man sich vorher geliebt oder gezankt resp zur abwendung des kornes oder zur herbeiführung der liebe in der zukunft.

11 sastupam ist eine unklare bildung viell also sa stūpam z. l.,

d h sa wäre dann wohl ganz zu streichen, da es stürte, wie es hinein gekommen, wäre wegen des folgenden sa klar Kh 1 5, 26 I in der that atha stūpam (* pg 37) nach Old's ms, die lesarten des Kh sind „stūpam A, sastupah u stujam C, sastupam D, sastupad B“ (Old brief)

12 Da es ein manenopfer ist, so muss er links behängt (1, 2, 4) sein, das linke knie beugen (gegensatz zu 1, 3, 1) und südlich (st östlich) sein gesicht wenden (an alles das erinnert nach d c das wort atha) — abhyasleya zur reinigung (saṃskarakarṇam) des von der gabe an die unholde nachgebliebenen restes (d c) — avasalaṃ — pitṛtṛthene tyarthah d i pralocinyas guṇṭhayor antara — ninayet, d h die gabe samt dem zugegossenen wasser, so wenigstens nach Kh 1, 5, 28 (cf p 37) — Die formel lautet: [itṛbhyah] svadhā also wieder mit svaha noch namas (d c) cf Kjr 2, 3 13 svadhakareṇa ninayet pitṛyaṃ balim staḥ sada | tad adhy (ajy d c) eke namaṣkaraṃ (so auch N, T ṣkaraḥ) kurvate no ti gautamaḥ || woraus hervorgeht, dass einige auch her den namaṣkara geltend machen

13 bezieht sich auf s 3 u 4

14 Wie s 13 für das deva und 14* für das manenopfer, so gilt 14^b für die bali 5—11 — In yathop^o liegt ausgedrückt, dass es von der beschaffenheit des ortes abhängt ob man sitzend oder stehend (aufrecht oder geneigt) darbringt stehen also wird man z b beim kehrichthaufen beim abtritt wegen unreinheit des ortes dūrastha eva prakṣīpya dadyad Grdhvaḥ san (d c) — itaran so balin (d c)

15 svayam eva — yajamanah (d c) — yavad vased — grhe vasas ergo pravasaṃ anyadvara pi Das bezieht sich auch auf die homa und andere opfer (d c)

16 apī va d h wenn der opferherr verreist oder durch krankheit verhindert ist (d c)

17—19 gehören zusammen; s 19 entl. ält in form eines citates die näher angebe wie in solchem fall mann und weib sich in ihre aufgabe theilen sollen, s 18 bezieht sich bloss auf s 17 resp 19 Die comm. erläutern s 18: ity evam aharāḥ pañcanāṃ mahayaḥ anam anuṣṭhānaṃ gṛhamedhivratam . | tayor gṛhamedhinor dāmpatyor vrataṃ śāstravilīto niyama ity arthaḥ | tad evaṃ pañcamahayajīrāṇāṃ anam dāmpatī bhūḥjyātām (es folgen noch citate, die alle vom st. essen handeln) Sie lösen also versteht sich sie recht, s 18 gänzlich von 17 u 19 und lassen das vrata in der speiseenthaltung der beiden eheleute bis zu beendigung der sog fünf grossen opfer bestehen (akṛtvā ca pañca mahāyajñān bhūḥjatos tayor vratalopo bhavati ti vijñāyate) Diese erklär. will mir denn doch gar nicht einleuchten

20. Vielleicht haben wir hier sämtliche fälle aufgezählt, bei welchen bali vorkommen können (wie s 12 zu pitṛyaṃ so würden

5—1f zur rubrik svastyayanasya gehören u zu letzterer wie zu artharth^o alle den character der wunschoffer tragenden), der balı ursprüngliche idee und eigentlicher zweck wäre dann im grunde erzielung ausschliesslich leiblicher wohlfahrt (vgl zu cap 4), die comm yat kincid annam pacyate bhojanartham va nyartham va tenai va bal^o har^o — pitryasya — pitr karmartham çtasya amavasyadav anvaharyadyartham ity arthah — artharthasya „für den eigentlichen zweck bestimmt“ (nWb) greifbarer und wohl besser erläutern d e das erste artha durch dhanam das zweite durch prayojanam, wozu man vgl im nWb arthartham „des geldes wegen“ (cf 4, 5 30 33) Wie svastyay^o auf körperliche gesundtheit, so zielt artharth^o auf besitz irdischer güter ab — tu gibst den comm, bes T, veranlassung zu eingehenden auseinandersetzungen, die an sich von interesse, exegetisch aber unmotivirt sind ein fall für viele woran wieder einmal erinnert sei!

2f Die comm yajno jyotiśomadiḥ | tasmad yajnad dhetoḥ nivartate oder aber (va) s r a yajna eva niv^o (na kṛiyate N) T führt fort baliharāṇām iti ca homader apy upalaksyaṇām avocama | „tasmad dikṣito na dadati na pacati na juhoti“ iti ca brahmanam bhavati | eva-çabdena homadinam avaçyaktvapradarçanartham iti bromah | katham nama | yajna eva nivartate na punar anyatra — apady api — ity arthah | tena „pady api pancayajnanam avaçyaktavyatvam avagamya yajna eva nivartit itı vacanat khalv açaucadav anumānikı kartavyatā pratitih pratyakṣam tu mēdhaçāstram Dagegen sage Bhaṭṭanarayana „dikṣito na juhoti ti siddhe punarvacanaṁ parisamkhyanartham | katham nama yajna eva baliharāṇām nivartate na nyatre ti | evam ca çaucadav api siddhasya pakasya kincid annam tuṣṇim prakūpya gnuu juhuyat | tac cheṣam balim (st. bal^o hat N khaṇḍaçaḥ) kṛtvā tu gnuu eva (bhūman fügt N hinzu) prakṣipet“ Hier kommt mir wenigstens die erklärung des yajna durch jyotiśomadiḥ unter denen doch wohl die bekannten sieben somayajna s (M Müll 2 D M G IX p LXXIV) oder soma samsthas (Web Ind. Stud X p 326, 323 ff) zu verstehen sind recht zweifelhaft vor obschon ich sie nicht widerlegen und nur auf folgendes hinweisen kann 1) unser s steht im gegensatz zu s 20 resp zu s 3 ff, yajna also im gegensatz zu baliharāṇā 2) das balioffer (s 20 vgl mit 5—11, 1 3, 6—8 ferner 3 7 13 u a) scheint seinem stoffe nach ein offer aus havis zu sein (havis hier nicht im rituellen sinne sondern = mehlbrei milchspeisen aller art grünte u dgl vielleicht auch butter u dgl, also nicht soma fleisch) yajña könnte daher seinem stoffe nach ein offer aus soma, fleisch resp butter etc se n 3) das baliharāṇā das nicht im feuer vollzogen wird (s o) ist ein häusliches offer wohl möglich also dass yajña seinem rituellen character nach ein haustoffer ist von dem jedoch die somayajna eo ipso zu geschlossen sein dürften da diese in jeder beziehung zu weit von den balı abliegen, als dass

fehler, richtig p. 198) brāhmana „dve ha vai paurṇamasyau dvē 'marasye, tasmāt pratipady upavasan yajeta paredyuh“ iti | tasmāt paraśakhyā jān paksah kauthumadinam na bhavati. Da pratipadam hier offenbar = uttarām paurṇamasim ist, so lässt sich gegen die ergänzung „so pratipadam“ sachlich nichts einwenden, sondern nur sprachlich, sofern der context „so paurṇamasim“ verlangt. Hierbei ist übrigens der zusatz khaṇ lām apī 'ty arthah falsch, da derselbe in seiner anwendung auf die uttarā paurṇ^o gegenüber der sandhy^o p^o keinen sinn mehr hat. Sandhy^o paurṇ^o ist der übergangstag, das parvan des vollmondes, an welchem der mondwechsel eintritt, uttara der folgende tag, der als eigentlicher vollmondstag angesehen wird, an ersterem, der rituell den character eines rüsttages hat, soll nach G gefastet, an letzterem geopfert werden (§ 5). Einige aber fordern das fasten nicht am sandhyatage, d i dem letzten sondern am eigentlichen vollmonds-, bez neumondstage, d i dem ersten einer monathälfte, dann fällt das opfer, falls zwei tage gefeiert werden, auf den weiter folgenden tag, d i den zweiten einer monathälfte. Anhänger der ersteren zweitägigen feier ist ausser Gobh z b Paingi, anhängen der letzteren ausser dem Rbr (s o) z b auch Kauṣṭaki (cf Sayana zu Alt Br 7, 11). Dass das Rbr in diesem punkt mit Kauṣṭaki, der von Śravana śākhāpravarṭaka genannt wird, übereinstimmt, beweist natürlich seine zugehörigkeit zur ṛgvedaschule so wenig, wie obige übereinstimmung Gobh s mit Paingi, dem „samaśākhaprarṭaka“ (Say) dessen (G's) zugehörigkeit zur samavedaschule. Es bedarf anderer kriterien, um diese übereinstimmung als eine nicht zufällige bezeichnen zu dürfen, ich kann daher meine einl p 55 ff ausgesprochene vermuthung, dass das Rbr eine samavedaschrift und die eke (s 3) samavedisten sind noch nicht als umgestossen betrachten. Ob die comm^a unter anyo śākhināḥ sāmavedinā oder nishāmavedinā verstehen, bleibt hier unklar — Ein wort noch zu pratipad. Weber, überall so weit ich sehe, und Hillebrandt („Das altind. Neu- und Vollmondopfer, Jena 1880“ p 14) setzen sie = „dem sechzehnten“. Ob das stets ohne weiteres richtig ist? Da neu und vollmond im laufe des jahres auf den 14, 15 und 16 fallen können und pratipad der zweite neu- oder vollmondstag ist so kann, darf man schliessen letztere der reihe nach der 15, 16 und 17 sein. Die pratipad drückt an sich kein datum aus. Daher scheint mir der schluss den z b Weber (l c. zu 1—12) aus unserer stelle § 3 zieht dass „dann das vollmondsopfer gar erst auf den siebzehnten fällt“, nicht correct zu sein da das datum der uttara paurṇ^o, d i der pratipad ganz vom datum der sandhya p^o, d i pūrvā paurṇ^o abhängt. Wenn unsere comm zu s 3 für die neu- und vollmondszeit als fasttag den 14 nennen, in folge dessen dann pratipad der 15 wäre, so hat diese datumsbestimmung nicht mehr und nicht weniger werth als die Webersche sie ist.

In dieser ihrer beschränkung so wenig zutreffend wie die letztere Da nach unserem, also auch dem indischen kalender der mondwechsel am 14, astronomisch berechnet, auf den nachmittag und der am 16 auf den vormittag fällt, so ist für einen auf dem augenschein beruhenden kalender der 15 das am leichtesten bestimmbare neu und vollmonds datum, in praxi mag daher die pratipad meistens auf den 16 fallen Dass aber s b Gobh noch kein fixirtes datum im auge hat wenigstens nicht von einem solchen aus seine bestimmungen gibt, geht direct hervor aus seiner astronomischen laienregel s 7—10 und indirect aus seinem hinweis auf andere mittel s 11 u 12, die in zweifelhafteren fällen die bestimmung der „knotenzeit“ ermöglichen So wäre auch falsch, aus obigen worten des Rbr pratipady upavasan yajeta 'paredyuk zu schliessen dass hienach das opfer auf den 17 fallen musste Also das datum der pratipad ist variabel es schwankt zwischen dem 15, 16 und 17 ob übrigens der 17 je zu praktischer verwerthung gelangte, dürfte aus mancherlei gründen zweifelhaft sein

4 so „faste er“ (d c) Das s bereitet besonders wegen des gleichlautenden s 8 schwierigkeit Zunächst steht zweierlei fest 1) dass bei s 4 aus s, 2 upavaset zu ergänzen ist und 2) dass G wie für die vollmonds, so auch für die neumondsfeier zwei tage ansetzt (cf bes s 5) Welches soll nun bei letzterer der fasttag sein auf den der opfertag (die pratipad) zu folgen hat? Da d c für s 6 die gleiche ergänzung annehmen wie für s 4, indem sie kurvita daselbst = upavaset setzen, so erhalten sie für beide sutren eine fantologie Um diese zu heben, sagen sie nun s 4 sei die kuhu gemeint nicht die anivali da an letzterer morgens der mond noch gesehen werde, das s beziehe sich also nicht auf den zum theil noch ab sondern auf den bereits wieder zunehmenden mond (tasman na ita kṣayalaksana | tad idam sūtram vardhamanabhiprayam T) dagegen sei s 8 vom abnehmenden mond die rede (tad idam sūtram kṣayamavasyabhiprayam T, caturdaśmīgramavasyavīrayam N, dessen specielle datumsangabe auch T hat) Hieraus die consequenz gezogen, würde der fasttag s 4 auf den ersten des neumondmonats der s 8 auf den letzten des vorhergehenden vollmondmonats fallen Der dualismus einer solchen fasttagsbestimmung stände aber, ganz abgesehen von seiner inneren unwahrscheinlichkeit in schnelldem widerspruch zur parallele des vollmondfasttages s 2 sowie zu s 5, wo ausdrücklich gesagt ist, der fasttag der neu wie der vollmondszeit sei der letzte tag einer monathälfte Es liesse gering von den comms denken, wollte man ihnen bei der klaren darstellung Gobh s, diese consequenz zurnuthen, sie können also das von mir aus ihren worten gefolgerte nicht meinen wollen Und doch wie kommen sie zu ihrer erklärung die in der that den von mir angegebenen widerspruch in sich birgt, den sie jedoch nicht herausfuhren? Sie beruht auf einer

vom standpunkte einer späteren zeit aus getroffenen unglücklichen verquickung des datums mit dem umstand dass am neumondstage der mond je nachdem der moment seines wechsels auf eine spätere oder frühere tagszeit fällt bald als noch abnehmend bald als bereits wieder zunehmend betrachtet werden kann Dies beides kann aber der mond zu verschiedener zeit nur am 15 sein, während er am 14, da der wechsel am nachmittag eintritt, nur als noch abnehmend und am 16, wo der wendepunkt auf den vormittag fällt, nur als bereits wieder zunehmend zu gelten hat Indem nun d. c., wie es scheint, für alle neu, resp voll monde des jahres das gleiche datum an und voraussetzen, nämlich den 14 für den ersten, den 15 also für den zweiten (die pratipad) neumondstag (cf auch Paingya's ansicht bei Web Jyot p 63), so können sie nicht zu voller klarheit der sache kommen, in ihrer vorstellung kreuzen sich offenbar zwei streng auseinanderzuhaltende momente datum und factischer eintritt des neumondes Ob nicht Weber einen ähnlichen fehler begeht, wenn er für die pratipad stets den 16 ansetzt (vgl z b Jyot p 62 ff)? Also weder s 4 noch s 8 ist ein datum unterzu schieben, beide ss geben dem laien das einfachste mittel zu jedes maliger bestimmung des neumondtages an die hand, ersteres s ist motivirt durch s 2 ff, letzteres, das freilich im resultat bloss eine wiederholung des ersteren ist, durch s 7 und 9 (vgl. w im folg zu den einzelnen ss)

5 vgl hier zum vorhin gesagten die einleitungsworte T s na punaḥ catuṣṣāyām (am 14 i) upoṣya taylor eva (sc neu und vollmond) vyate? — ity aayam jṇasayam idam autram arabhyate

6 d i purvapakaḥ pratipadiṣṭya kṛtsna eva purvāḥ pakṣa iṣṭo bhavati, aparapakḥ pratipadiṣṭya ca kṛtsno parapakḥ i na khalu pakṣam abhivyapya iṣṭir amnayate (d c)

7—12 geben weg und mittel an zu jedesmaliger fixirung des, rituell bezeichnet ersten neu und vollmondtages d i in wirklichkeit des letzten tages einer monathälfte, der zum fasttag gemacht wird die pratipad ergibt sich daraus von selbst und braucht daher von G nicht besprochen zu werden Wir haben hier einen rein astronomischen abschnitt, der a) 7—10 eine practische (astronomische laienregel) u b) 11—12 eine wissenschaftliche (mathematische regel) entlält Erstere richtet sich nach dem blossen augenschein und ist im allgemeinen genügend letztere zu kennen ist wichtig, aber nicht für jeden unbedingt nothwendig Ob Weber l c bei seiner übersetzung (bes wegen z. 10 u 11) zum gleichen resultat käme, ist mir mehr als zweifelhaft — 8—9 zu 7^b 10 zu 7^a

7 „tam upavaset“ ergänzt h formell falsch und sachlich zum mindesten überflüssig da solches im vorübergehenden abgethan und nun zunächst nicht mehr davon die rede ist

8 *kurvita* „*mache, nehme, bestimme*“ er wie z. b. 1, 2 1 (es scheint für Gobh. nicht gleichgültig zu sein, ob man *kuryat* oder *kurvita* sagt), nach d. c. tam upavāśed ity arthah (V), oder gar se upavāśam anyat ca yad vibhātam (T). Das völlige Unsichtbarsein des mondes ist für den latein. das sicherste kennzeichen des eingetretenen neumondes, gleichviel ob letzterer jede mal mit dem neumondstage des datumskalenders zusammentrifft oder nicht. Im übrigen vgl. o. zu 4 u. 3.

9 Wenn d. c. das s. dadurch begründet finden, ja mac caturdaṣyam api (api hat bei d. c. oft bloss verstärkende bed.) candramahā, kṛyate und neben dem hinweis auf Kpr. 2, 6, 4 yac co kṛtaṁ dṛṣyamāṇaṁ 'pi tac caturdaṣyapeh-āya | etc. noch ausdrücklich betonen tad idam caturdaṣyam abhipretya vacanam (T), so geht daraus hervor, dass sie unser s. bloss auf den 14 angewendet wissen wollen (cf. zu s. 4). Der in rede stehende fall kann aber eben-ogut auch am 15 und 16 begegnen, denn das verhältnis dürfte folgendermassen liegen ganz unsichtbar kann der mond nur am 14 werden, ein fall, den s. 8 (aber immer ohne datumsbeziehung) in sich schliesst (d. c. bringen auch dieses s. mit dem 14 in verbindung) er kann da aber auch sichtbar sein, da an diesem datum der eintritt des wechsls zu jeder tageszeit möglich ist. Am 14 dagegen und am 16 kann er im grunde nicht gänzlich unsichtbar werden, an ersterem wird er noch etwas sichtbar sein morgens, da der mondwechsel am nachmittage, an letzterem abends, da der wechsel am vormittage eintritt. — Ob ich den sinn des ekada . iti in der übers. ganz richtig getroffen, will ich dahinge stellt sein lassen, zu its vgl. auch ad 1, 1, 22 ff.

10 Zu *kalāh s. v. a.* zeitbestimmungen, welche bedeutung sich aus dem zusammenhang ergeben dürfte cf. 1 4, 20, vgl. auch *sandhya* als „abenddämmerung“ — *sandhya* sc. *paurṇamāsī* nach d. c. u. Web. (die ergänzung entweder aus dem compos. *paurṇamāsī* oder nach s. 2), d. i. nach d. c. zu s. 2 *yasyam avitur astamayasaṁkalāṁ eva pūrṇaṁ candramahā samudeti, sa paurṇamāsī sandhya*. Ich halte diese prägnante fassung des wortes, die augenscheinlich einer etymologischen combination von *sandhi* mit *sandhya* als „dämmerung“, hier speciell „abenddämmerung“, die ja eine „übergangszeit“ ist, ihr dasein verdankt, für falsch nicht nur zu s. 2, sondern auch zu s. 10, so an sprechend sie auch für letzteres auf den ersten blick erscheint. *Sandhya* hier ist subst. „abenddämmerung“ im gewöhnlichen sinne. Dass der mond voll ist, kann im allgemeinen schon das blasse auge wahrnehmen. Dabei sind aber nun drei fälle zu berücksichtigen 1) der volle mond kann aufgehen, wenn die sonne bereits untergegangen 2) er geht gleichzeitig mit dem sonne untergange auf und 3) er steht, wenn die sonne unterläuft, bereits über dem horre etc. Der zweite fall ist

das sicherste kennezeichen für den eingetretenen vollmond aber auch die beiden anderen geben immerhin einige kriterien für denselben ab da die zeit, die vom untergang der sonne bis zum aufzugehenden oder bereits aufgegangenen mond zu rechnen ist keine bedeutende sein kann Sandhya ist nun die „dämmerungszeit“, wenn man will „übergangszeit“, die vom sonnenuntergang bis zum mondaufgang dauert (klar bestimmt wird sie in einem von T zu s. 2 citirten śloka ahoratraya ya sandhiḥ sūryaṇa kṣatrararjitah | sa ca sandhya samakhyata munibhis tattvadarśinibhiḥ ||), als solche bildet sie ein ziemlich sicheres kriterium für den eingetretenen vollmond, wobei wir nicht zu vergessen haben, dass es sich um den süden handelt In sandhya finden wir also unseren ersten fall ausgedrückt Selbstverständlich kann der volle mond auch erst nach geschwundener dämmerungszeit aufgehen, in solchem fall aber hat der opferer, will er ganz sicher gehen, nach s 12 sich anderswo rath zu holen — astamitod Web „der nach (sonnen-) untergang aufgeht“ nWb „der tag an welchem der mond nach sonnenuntergang voll aufgeht“ = d c yasjam paurnamasyam astamite savitari purṇaḥ candramah samudeti, se 'yam astamitod° Diese erklärung will mich nicht befriedigen, denn wenn man astamita streng perfectisch fasst, warum dann nicht auch uḍita? In diesem fall läme man je nach der auffassung des syntactischen verhältnisses des ersten compositions gliedes zum zweiten zur bedeutung entweder der mond ist bei eben untergegangener sonne ein bereits aufgegangener, oder der mond ist auf der einen seite in dem augenblick über den horizont getreten, wo auf der anderen die sonne unter denselben getaucht. Erstere bedeutung kann wegen uccaiḥ nicht in astamitod liegen es bleibt also nur die letztere, die man aber dann praesentisch so wiedergeben kann ein vollmondstag, an welchem der mond aufgeht, wenn die sonne untergeht, oder „wenn der mond mit (nicht nach) sonnenuntergang aufgeht“ (ubers) — unser zweiter fall astamitod° ist eins der kühnen compos an denen Gobh nicht arm ist (cf p 50), dass b i ihu paurnamāsi aus paurnamasik° (stilistisch uneben) zu ergänzen, gibt beim bekannten character des sutrastils keinen hinreichenden grund ab für die nothwendigkeit der gleichen ergänzung bei sandhya — uccaiḥ unser dritter fall

11 ff S 11 wird von d c ganz falsch verstanden So ergänzen sie abermals „tam upavaset“, ferner betrachten sie es bloss als weiteren zusatz zu uccaiḥ (s 10) ja einige darunter auch N, wollen trotz des atha sogar ein sutra daraus machen „uccaiḥ va yad ahah purṇo bhavati“ ity eke varṇayanti (T) S 11 gehört zu s 12 und nur missverständnis konnte aus diesen sätzen zwei sutra machen — atha „ferner, ausserdem“ („aber“ Web) — adhyaya d i grantha (d c), also ein literarisches product — Wegen atha und überhaupt wegen s 11 ist

s 12 zunächst wohl auch nur an ein capitel über den vollmond gedacht, nicht auch über den neumond dessen eintrittskriterien eben einfacher sind (s o) man beachte auch den *sing parva*

13 Das zwischensätzchen *pratarah^o hutva* hier wie 1 G 13 (cf zu 1, 3, 17) hat vdr allem den zweck mit nachdruck hervorzuheben, daß das frühopfer auch an den beiden neu und vollmondstagen nicht wegfallen darf, zugleich freilich mag es auch wegen des vorhergehenden *purvahna eva* eingefügt worden sein. Nach d c steht es *aupavasathike 'hant svayam homakaraṇasucanartham, ergo paryupalepanahomayor ekah karta 'vagamyate'*

14 *aihai* im text st *aihe* ein transcriptionsfehler, wie Winternitz 1 c (o p 126) richtig bemerkt — „legt er zurecht“ so für das opfer am folgenden tage (d c)

15 *yathartham* — *artham prayojanam anatikramya* (d c)

16 *viçakhaṁ* kann nicht gut durch *pattraṁ* (d c) ergänzt werden, es ist substantiviertes neutrum

19 *ajyam etc se upakalpayate* (s 14), fielen s 15—18 nicht aus der construction so bildeten s 14—20 einen einzigen zusammengezogenen satz

20 „gegenstände“ wie *ulukhala u a tala u a* (d c cf cap 7) — *anukalpam* nWb „nachträglich“, N „*anu sutram sutram anna*“

23 Haas 1 c. (p 2) sagt bei besprechung von Gobh 1, 1, 3 13—19 vom anzulegenden haussfeuer p 287 „ausdrücklich verboten aber ist bei Gobh sich dasselbe zu kaufen“. Davon findet sich nirgends etwas bei Gobh. Ist also „Gobh“ hier nicht ein versehen sollte dann vielleicht unser s Haas in einem schwachen augenblick irregeleitet haben??

24 *ñ* vielleicht mit oder wenigstens vielleicht zugleich mit beziehung auf das kaufen (s 23) er soll dabei nicht viel worte machen d h er soll nicht viel handeln — „sachgemäß“ für *satyam* dürfte hier am passendsten sein

26 *aplūtya se* schon am vormittage (d c cf zu 1, 3, 17) — *kuçalena* — *sukhena, parinamati ti vakyapeṣaḥ | yad bhuktam anayoh sukheṇa parinamati, na manag api çariravaçamyam utpadayati ti | evaṁ khalv avighnena çvovagaḥ sampatsyate ~ ity abhiprayah*. Diese realistische erklärung d c ist gewiss ganz zutreffend. Das PW „ordnungsgemäß“ — Kpr 3, 8, 6 werden die stoffe aufgezählt, die von der fastenspeise auszuschließen sind

4 Kb 2, 1, 6 1 „*tasmad yat kamayeta tad bhujyeta*“ (damit vgl h 1 p VIII u im text zur stelle) Die incongruenz beider verba im numerus kann bei Gobh wohl nicht richtig sein hier erwartet man wegen der weiteren duale 1, 5, 26 und 1 G, 5—7 auch für *kamay^o*

den dual, zumal bhuñjivatam daneben liegt. Nicht unmöglich, dass Kh auf grund des (falsch) überlieferten kamayeta das bhuñjivatam des G eigenmächtig in bhuñjita verwandelt (cf p 38 ff) dann konnte er auch s 7 im sing fortfahren ni 'vratyam acaret = G 1, 6, 7 (im dual)

11 ff ahatignih pañcagnir ucyaṭe (d c) — amṛyaḥ — śakhan-tariyo pi (d c)' — Wegen ca erstreckte sich s 12, sagen d c, auch auf früher gesagtes (purvoktam T, agnihotram N), ungeachtet dessen dass s 11 bloss vom upavasatha die rede ist!

13 cf zu 1, 5 13 u p 122 — astirya śc yajamana, die handlungen s 13 hat der opferherr zu vollziehen (d c,) — darbho asti, nämlich zum sitz für den brahman s 14 (d c)

14 Werk des brahman (d c) Der brahmanpriester kommt bei G nur hier (s 14—20, resp 1, 9, 1—5, 3, 2, 40) vor, nothwendig aber ist er weder für die in rede stehende, noch für eine andere rein häusliche opferhandlung (cf zu s 21 u 1, 9, 8 ff)

15 Subj zu upavṛtati ist brahman, die stellung des atha hat offenbar die bedeutung dass upasṛjya ein anderes subj enthält

16 agno abhinu' — udanmukha ity arthaḥ (d c)

17 cf Bloomf zu Gagr 1, 83 — falls der hotar etwas nicht richtig ausführt, so corrigire er (der brahman) ihn und spreche: „mach dieses so“ u dgl (d c)

18 ff ayajuyam — asamskṛtam (T) mlecci abhasyam (N)

21 Zum häuslichen neu- und vollmondsopfer, um das es sich hier zunächst handelt, kann der haus- oder opferherr andere zu priesterlichen functionen hinzuziehen er kann es aber auch allein ausführen ohne priesterliche mithülfe. Für den ersten fall stehen s 14—20, ausschliesslich für ihn s 16—20, für den zweiten s 21, resp s 13—15. Die form eikṛset s. 21 spricht dafür, dass die erste art der opferausführung vor der zweiten nach Gobh keinen besonderen vorzug verdient. Für s 14—20 werden nun zwei personen bestimmt, der brahman, der ausdrücklich s 14 ff genannt ist, und der hotar, der vorausgesetzt wird, was unzweifelhaft aus s 21 vgl mit 1, 9, 8 ff 13 ff hervorgehen dürfte (näheres zu 1, 9, 8 ff u vgl damit Bl zu Gagr 1, 64). Von s 13—20 sind also drei personen am opfer theilhaftig: der opferherr (s 13) der brahman (s 14—20) u der hotar (in s. 16—20 mit einge-griffen), s 21 hingegen nur eine person: der opferherr selbst („brahman“ nach Bl zu 1, 69 = „brahman“? Bl drückt sich etwas unklar aus, verstehe ich ihn aber recht: so missversteht er zum theil Gobh) — etena va kalpena śc „verfahre er“ wie im ersten fall, d h er vollziehe die handlungen von agneya guṇim s 13 bis ādāmī ti s 15 (d c) — Das erste va bezieht sich an unrichtiger stelle; es ist nach udakamayasam zu setzen. So va und ca ḥ i ist nämlich noch folgendes nachzutragen: va jnd ca s nd wiederholt versetzt. Ob lieber lau

schriftliche fehler vorliegen oder eine gewisse nachlässigkeit in der schreibweise des autors sich zeigt lässt sich nicht sicher entscheiden⁶ an unserer stelle möchte ich einen überlieferungsfehler annehmen. Auf die anderen fälle werde ich gelegentlich aufmerksam machen — anrat — bhūmijapapariśamuhanaḍikam ity arthah (d c) nach B1 involvirt anrat die obliegenheit des „brahman“ (?)

1 Zu prak-^{al} hier s. 5 u. anderwärts cf ad 1, 3 7 — paṣṇad 7 agneh gehört sowohl zu astīrya als zu upasat⁷ er streut zuerst graser in und stellt dann auf dieselben die genannten gegenstände — man darf also in pragagr^o d^o ast^o nicht etwa einen hinweis auf s. 9—14 sehen

Die erwähnten dinge befanden sich vorher nördlich vom-feuer (d c)

2 nirvaṇati d 1 nach d c ulukhale prakṣipati Meine übers „schüttet hin“ ist nicht ganz ausreichend nirv^o heisst „er schöpft (aus einem gefass, wohl śurpa s. 1) heraus und (schüttet in ein anderes ulukhala s. 4 u. 1) hinein“ involvirt also zwei verbalbegriffe (vgl zu 1 8 18, 2 2 1 u. o. auch zu 1 1 5 3 6). Der vorgang s. 2—3 ist die sog nirvāṇaceremonie — Möglich dass das vierfache va hier ebenso zu erklären wie 1 4 10 so dass also das dritte va mit dem ersten correspondirte, das vierte mit dem zweiten. Der sinn wäre dann das havys kann reis oder gerste sein wenn reis, dann m t dem kansa becher wenn gerste dann mit der muschale

3 anuvāmaḥ („liesem gotte N N“) ist hier wie in allen ähnlichen fällen selbstverständlich nicht zugleich ein wort des spruches

4 paṣṇat local „im westen“ eben dort wo „morser“ etc s. 1 sich befinden also nicht temporal „avantaram“ (d c) welcher begriff schon in atha ausgedrückt liegt. — dakṣinott^o ist übersetzt nach der gewiss richtigen erkl d c (cf A 3 2 2 s. auch zu s. 14)

5 triph^o — varatrayam avaghatena nṛpatīkṛtan tanjulan kṛta cchaṭṭanam ity arthah (d c) d h nach 1 näher „musalena (T auch im comm stets mus^o) tatha vahanantaryam yatha varatrayavaghatena tanjula nī padjante“ andere aber fugt er hinzu sagen „triphthalika rapam tanjulanaṁ kundaḥapanayanaṁ cchaṭṭanam iti prasiddham | sakṛt kandanenaḥ va paṇṭa tusāṁ tanjulan triphthalikṛtan kṛtvā“ und wieder andere „triphthalikṛtan tridha vituṣikṛtan kandanapracchaṭṭaḥ abhyam iti śeṣaḥ“

6. „hinein“ sc in d c muschale „carusthalyam uttaragram pa vitram (nur eins?) nīk lpya tanjulan nīkūpet“ (nīk^o wohl falschlich für nīk^o)

7 kuṣālah pakṣapūṇo bhanyate (d c) — kuṣālaḥṣtam — so pa dagdham na mandaḥṣtam (N) noch detaillirter T nach Kpr 2 o 13

8 ubbighar^o term techu nach d c = ajyasruvāna plav^o

11 vgl Winternitz l c (o p 126)

verschiedene fragen offen, was die ahutim^o des G sind „kṛp sayam-pratarhomadisy api starayaṃ syat | na | kutaḥ yān adhastaraṇamnatān (ob ich richtig gelesen?) na teṣu starayaṃ bhavet cakaryarthasadhya-tvat paridhān api varjayed iti vacanāt | evaṃ ca nyesev api tatprakti-keṣu kṛprahomeṣu nai va syat“ (zu den „schnellopfern“ cf Kpr 1, 9, 5) Da es sich, nebenbei gesagt, für N bloss um sein und nichtsein der-treu bei gewissen opfern handelt, so bleibt ihm die form derselben hierbei zunächst gleichgültig er wird also eva paristaranaḍy^o auf beide fälle (9—12 u 13—14) beziehen

16 Dies geschieht nach d c, falls kuṣagräser oder sonstige substitute für letztere nicht vorhanden, nicht ger aber wird man dahin erklären dass einige der kuṣastren auch noch die paridhī hinzufügen

17 & Bl zu Ggr 1, 96^a übersetzt „wenn aber (ein anderes grosses gefäss Ca P) vorhanden, so ist nicht der srūva die prāṇita (sondern dieses gefäss) dies ist die meinung einiger lehrer“ Er fährt sodann fort „zu dieser wie es scheint disputirten frage nimmt nun Gobhīlaputra stellung er nennt den srūva „vibhita-pratīddha“, weil er bei Gobhīla nur im falle des nichtvorhandenseins eines anderen gefässes mit allseitiger übereinstimmung für das weihwasser zu verwenden ist, und gibt mit obigem seine meinung zu gunsten der „eke“ in vers 18 ab man soll also womöglich ein anderes gefäss als den srūva benutzen“ Dagegen ist folgendes einzuwenden mit „prāṇita“ s 17 ist wohl speciell ein bestimmtes ṣrāutaopfergefäss gemeint, das nur bei ṣrāutaopfern verwendet werden soll Wer vermögend genug ist solche opfer darzubringen, der wird auch ein solches extragefäss haben, für das gṛhyaopfer ist es aber nach ansicht des Gobhī nicht nothwendig so dass also der srūvalöffel dessen stello vertreten kann, ja soll, eben weil die prāṇita eigentlich kein gṛhya sondern ein ṣrāutaopfergefäss ist Dem gegenüber meinen nun „einige“ letzteres könne (aber nicht soll) falls es vorhanden, auch beim gṛhya verwendet werden Die eke sind demnach keine vollen gegner der in s 17 ausgedrückten anschauung G s, sie lassen bei erwähntem umstande das eine wie das andere gefäss als gleichberechtigt zu, während G sich ausschliesslich für den srūva ausspricht daher va syat „mag sein, beliebig“ (va übers Bl gar nicht und syat durch „ist“) Dahin wird nun auch Ggr 1, 96^a zu verstehen sein vibhita-pratīddham ca prāṇitam no 'pakalpayet „das (beim ṣrāuta, „in gewissen fällen“ Bl) verordnete und (beim gṛhya, „in anderen fällen“ Bl) verbotene prāṇitagefäss soll man nicht verwenden“, nämlich nach Gobhī (s 17), der Ggr gibt also seine meinung nicht für, sondern gegen die eke ab Auch nennt er nicht den „srūva“ vibhita-pratīddha (fem!), sondern die prāṇita, er kann also auch nicht meinen, dass „man womöglich ein anderes gefäss als den srūva benutzen soll“, sondern im gegentheil, man solle nur den

srava benutzen (ganz in G's sinne) Ich bemerke noch ausdrücklich dass meine auffassung von Gobh u Gagr l c nicht abhängig ist von der möglicherweise unberechtigten voraussetzung, dass pranita spec. ein gautapfergefäss ist und dem entsprechend das vibhitaprat^o wie oben gedeutet werden kann, gemeint ist damit nur, dass sich von ihr aus das bhava (na va syat) und das vibhitaprat^o am besten erklären lassen — Zu pranita als wassergefäss cf zu l, 4 20 u Stal's übers zu A' 4, 3, 20 — bhava im text ein transcriptionsfehler für bhāve (cf Wint l c)

19 „ayyam“ proleptisch, welches sind „butter“ etc erst am ende des betreffenden weiheactes s 27, vgl Gagr 1, 100 ff

24 „einläutern“ „ausläutern“ sit venia verbis! Nach Gagr 1, 100 besteht das sampuja im hineingiessen des opferschmalzes in die opferschmalzschale über den zwischengelegten läuterungshalm — utpūnati nach T urdhvaṇ codhryati (N bloss codh) worin die handlung besteht sagt s 20

25 Zu ca — ca in der bed „einerseits — andererseits“ (h l s v) gehört auch diese stelle anguṣṭh^o — angul^o heisst also „mit dem daumen und ringfinger auf der einen seite (d i der einen hand) und mit dem daumen und ringfinger auf der anderen seite (d i der anderen hand)“ aṅguṣṭh^o — utp näher nach T er erfasst die beiden läuterungshälme an der spitze mit daumen und ringfinger der rechten und an der wurzel mit daumen und ringfinger der linken hand halt dabei die innere flache der rechten hand nach oben und die der linken nach unten und „pritat gradatim dreimal den flüssigen opferstoff in's feuer (utpūnati — ayyam agnau nihkūpati soll heissen nikh^o)“

27 adhiṣṭṭya im text ein sehr bedauerlicher druckfehler für a lhiṣṭṭya

8 1 „vorne“ und „hinten“, d. h (wie gew solche u ähnl ausdrücke) „östlich“ u „westlich“ vom feuer (d c)

2 ff paryuṣya nach der weise 1, 3, 1 ff (d c) — eva „unmittelbar“ na 'nyat kinēd abhigharanādikam kuryat ity arthah (d c), er opfere also wie das bhātābh^o (auch N) sage, gleich nachdem er das opferschmalz auf die topfspeise gegossen, den prapada- u virūpaksa-pruch geflüstert und von neuem brennholz zugelegt — „upastirvam ist das, was zuerst an schmalz mit dem srava in den sruclöffel gegossen wird, was dagegen nach dem abschneiden vom mus au schmalz geschöpft wird das ist abhigharitam, upastirvabhugh^o ist also was geopfert wird, nachdem man vermittelt des srava in den sruclöffel opferschmalz gegossen dann vom mus abgestochen und abermals mit schmalz zugüsse gemacht hat“ (T N upastirvabhigharitam sruci ayyam upastirya jathoktam havir atadīya punar ayyena bhigharita yad dhuyate tad upastirvābh) Wird nach der schmälzung des muses (carav ayyam

ni[b]hāṣṣya d i aniya s 2) geopfert ohne das upastirpabh^o, so ist das die upaghataform (T, cf o zu eva) Vgl hierzu Gegr 1, 111 ff — Zu beachten juhneet, nicht juhuyat!

4 enthält die angabe, wie man die beiden schmalz- od buttertheile opfern soll (d c), gehört also bloss zu s 3 — „geschöpfte“ sc mit dem sruc in die sruc (d c) — Von den bhṛg^o sagt N bhṛgu-ṇam pañcarseyaṇam

5 Das abstecken oder abschneiden geschieht mit dem mekṣapa-löffel (d c)

11 atha „nach der hauptspende“ (d c) d i also nach dem avapah s 16 — Zur svistakṛtopferform (s 11—14) vgl auch M Müll, Z D M G IX p LXIV

15 „die grossen worte“ sind bhūr bhuvah svar (d c), cf 1, 1, 11 Der dreizahl derselben entsprechend „drei spenden“ (d c)

16 avapah — pradhanahomah mukhyahomah (d c)

17 gaṇeṣu heisst zunächst weiter nichts als „bei einer reihe oder menge“ (resp „bei mehreren“) Dazu kann man nun ergänzen entw allgemein aus dem vorhergehenden sc „von opfern“, genauer „von opferspenden“ (an die götter) oder speciell aus sarvebhyaḥ s 18 sc „von musspeisen“ oder endlich aus dem gegensatz zu den als nebenformen geltenden parisamuhana etc sc „von grundformen“ Da offenbar ein fall gemeint ist wo gleichzeitig an mehreren stellen (cf 1 4 23 ff) speise hergerichtet wird (im hblick auf eine grössere anzahl etwa von gästen), da hierbei von jeder der getrennt hergerichteten speisen den göttern spenden dargebracht werden sollen da endlich diese opferspenden zum tantra gehören so ist im grunde gleichgültig welche der obigen ergänzungen wir vorziehen Daher kann man gaṇeṣu auch wiedergeben mit „bei mehreren opfern, die gleichzeitig vollzogen werden“ (T) oder in gewissem sinne gaṇa selbst mit tantra identischen „gaṇaśabdene 'ha tantram ucate“ (N) Der sinn des s wird also wohl sein in fällen wo speisen zu einer zeit getrennt hergerichtet werden und wo die grundform insofern wiederholt werden soll, als von jeder dieser speisen den göttern (entw denselben od unter umständen auch verschiedenen „vibhinnadevatakeṣv api homesu“ T) etwas geopfert werden muss werden alle zu den nebenformen gehörigen dinge (also nicht nur die ausdrücklich genannten parisamuhana etc, sondern auch z b „morser stössel“ etc „tena ulukhalamusaladikam api clām eva bhavati“ T) nur einmalig oder einfach ausgeführt (also nicht bei jeder einzelnen speise wiederholt was viel zu lange dauern würde indem man doch auch essen will) Ob ich den sinn des s ganz richtig erfasst, kann ich nicht mit sicherheit behaupten auch muss ich be- kennen, dass ich die, wie mir scheint mehrdeutigen worte d c „pratyekam tantravidhaṇe prapte yaṁ tantreṇa kartuṁ śakhyante te saṁ

tantrabhava iho 'padigyaṭe' (T) nicht in ihrem wahren umfange verstehe — ekam ist distributiver sing (cf auch zu 1, 1, 9)

18 sarvebhyaḥ — gapeṇu (loc 'i) ity eva (T) Das wort kann wohl nur von samavād^o abhängen, dann aber ist nur die eine ergänzung möglich „*sc* *mussspeisen*“ — samavādaya involviret zwei verbalbegriffe (s zu 1, 7, 2) „*abschneiden und (das abgeschnittene) zusammenfassen*“ (vgl die Wbb s v) — „*nur einmal*“, wird also nicht wiederholt wie die grundform man beachte, dass das svistakṛtopfer auf die hauptspende folgt (s 16), also mehr zum schluss des opfers gehört

19 hutva so absolut am anfang eines satzes (vgl 2 2 1 3 8, 3 10, 20, 4 7 37) hat die bedeutung „*nach vollbrachtem opfer überhaupt*“ (nicht bloss „*nach vollbringung eines theiles desselben*“, etwa des zuletztgenannten) oder genauer „*unmittelbar nach vollbrachtem opfer*“ (cf auch zu 2 2, 17) Die comm erklären ebenso differiren aber unter einander im punkte der ausdehnung, resp beschränkung — etat gehört zu mekṣ^o und nicht zu hutva also nicht „*sc* *sauvistikṛtam*“ (T)

21 Daraus ergibt sich durchaus nicht der schluss der comm, dass nach Gobh. die wahl bleibe, ob man den sruva ins feuer werfen wolle oder nicht

22 anahitagnih scheinen d c als karmadh zu fassen grautagnir ahitah smartagnir ity etat

26—29 (cf Gagr 2, 1). yajnavastu s 26 wohl einfach „*opferstätte*“, s 29 dagegen „*opferstätteceremonie*“ (ein weiterer beitrage zu 1, 4 29 resp zu 1, 7, 2), d c fassen ersteres wie unser letzteres. Der sache nach bleibt es sich gleich wir erhalten durch s 29 im grunde bloss eine wiederholung von yajnavastu karoti s. 26, gerade wie durch 1 5, 8 eine solche von s 4. Ausgehend von der stillen voraussetzung, dass blosser wiederholungen in sūtrarexten nicht vorkommen finden d c noch mancherlei in s 29 gegenüber s 26 enthalten (ähnlich wie in 1, 5, 8 gegenüber s. 4), was Gobh gewiss hiebei ferngelegen. Blosser wiederholungen sind für die sūtrasprache allerdings ein directer widerspruch, dass aber solche dennoch, wenn auch ganz vereinzelt, vorkommen dafür sprechen die in rede stehenden Fälle — „*dreimal*“ s 27 heisst die spitzen etc je nur einmal (ekaiḥasthānam pratyekaiḥ amānam ity arthah) mit je nur einmaliger recitation des spruches, der also im ganzen dreimal (varatrayam) repetirt wird — aktam 1 auch die mss des Kh (Old briefl.)

9 4 asya *sc* yajamanasya (d c.), wohl richtiger *sc* brahmanah und dann in dativischem sinne — Die zweite erkl d c „*er reiche auch andere speise dar*“ ist ihrer ersten vorzuziehen alth in temporeller bed. (so d c beide mal) wäre zu matt, es heisst „*ausserdem*“

hotar in bestimmter function theilhaftig sein kann, somit kann, das ist wohl ihre stille Voraussetzung, G nicht vom brahman als dem „einzigen“ priester reden, indem der hotar ein zweiter wäre. Umgekehrt scheint Bloomf zu Ggr 1, 64 u 89 daraus dass eka zahlwort ist, also „einzig“ od „allein“ bedeutet, den schluss zu ziehen, dass der s 9 genannte und 1, 6, 17 u 21 vorausgesetzte hotar identisch ist mit dem yajamana dass somit in den genannten fällen nur zwei personen theilhaftig sind der brahman und der als hotar fungierende opferherr. Dem sachlichen resultat nach haben beide theile, sowohl Bl als die comm, recht, sofern einerseits brahman und yajamana genügend sein können, wie es ja auch sogar der yajamana allein sein kann (1, 6, 21). und andererseits die handlung an feierlichkeit nur gewinnt, wenn der opferherr ausser dem brahman noch einen besonderen hotar hinzuzieht. Aber nicht darum handelt es sich hier, was alles an sich möglich ist, sondern nur darum was Gobh positiv und negativ ausdrücklich sagen will. Das finden wir, wie ich glaube, heraus, wenn wir s 8 u 9 jedes einzelne wort betont lesen. „der brahman eben (von dem s 1 6 u 1, 6 14 ff die rede war) ist der einzige (also nicht auch der hotar) priester (also nicht bloss ein brahmane), bei den pakayajna (aber, also nicht bei den neu und vollmondsopfern auf die s 8 bezug hat) ist er selbst (der hausherr, also nicht irgend ein anderer zum hotardienste berechnigte) hotar (d i er vollzieht selbst nicht nur die zu den betreffenden opfern gehörigen nebenhandlungen, wie z b die 1, 6, 13 genannten überhaupt alles was er zu thun hat, falls noch ein besonderer hotar dabei ist, adhvaryudienste, sondern auch die darbringung der spenden nebst spruchrecitation und was drum und dran hängt, mit einem wort auch das opfern selbst, worin die eigentliche aufgabe des hotar besteht, während hierbei der brahman, vorausgesetzt, dass ein solcher hinzugezogen worden die blosse leitung 1 6 16 ff behält gerade wie in dem fall, wo neben dem yajamana noch ein besonderer hotar fungirt)“. Während demnach Gobh in 1, 6 13—20 yajamana, brahman und hotar auseinanderhält, also drei personen als am opfer theilhaftig annimmt und 1, 6, 21 einen fall im auge hat wo der yajamana alles brahman u hotar, in einer person ist (abhayam haur^o ca: 'va brahm^o ca: va mit besonderem nachdruck s v a. „beides in sich vereinigt“, nach Bl ist subj zu cikrīṣet „der brahmane“ = brahman?), lässt er s 9 hotar und yajamana zusammenfallen hat also hier nur zwei personen brahman u yajamana, resp letzteren allein vor auge. Auf diese weise lassen sich die ansichten der comm u Bl s vereinigen, rechtfertigen und zurechtstellen. Was die comm hindert, das eka richtig zu erklären und damit klarheit in's ganze zu bringen, ist der umstand, dass sie im hotar einen priester sehen, in welchem fall man dann natürlich vom brahman als dem „einzigen“ priester nicht mehr

10 Statt avamaḥ möchte man fast avama erwarten — pakay^o abermals mit ganz besonderer betonung (cf zu s 8 ff.), daher auch zwischen avam^o u daks^o

12 aindragṇ^o sthalip^o — navajajñene ty arthah (N) also bei gelegenheit eines erstlingsopfers 3, 8 9–24 — çat^o sah^o nach d c ac gavam

13 gṛhye genau wohl in "attributiver bed zu sayampr^o und dar çap^o, so auch nach d c — „einen hotar“, wenn nämlich der hausherr selbst nicht kann (hotarap havanakartaram svayam açaktau) hotar ist hier allgemein „opfervollzieher“ also nicht ohne weiteres sich deckend mit dem hotar von welchem s 8 ff die rede war

16 Unter yajñ^o oṣadhīnam verstehen d c die Lpr 3, 7, 13 aufgezählten sog 7 opferkräuter vṛihayaḥ çalayo mudga godbūmaḥ sarapās tilaḥ | yavaç cau sadhayaḥ sapta vipadam^o (do d c) ghnauti dharitā In diesem fall aber, wenn er also z b die reiserfrüchte hätte konnte er ja doch ein regelrechtes opfer darbringen, auch wäre yajñ^o überflüssig da das wiederholt vorkommende oṣadhī (z b 1, 7, 22) als „opferkraut“ in rituellem sione stets ohne dieses attribut ist Es müssen demnach überhaupt bestimmte „kräuter, pflanzen“ und „bäume“ sein die als yajñiyah gelten, wozu man vgl 1, 5 15 u 18 — çrapayitra nämlich nach der vorschrift für die topfspeise (d c) wie solches im vorhergehenden beschrieben (cf 1, 7, 7), in folge des einfacheren stoffes wird dann naturgemäss auch die procedur eine einfachere (cf p 121)

17 Die bemerkung N s zu A 1, 13 6 u 8 „die partikel ha deutet an dass der verfasser dieser ansicht beistimmt“ verdient beachtung, doch habe ich nicht gerade um ihretwillen das „mit recht“ gesetzt.

18 ff Die „suhnbusse“ besteht nach d c im punaradhana iti weise zugleich auf die anderen dinge hin zu denen das punaradhana die veranlassung gebe — Die wiedergabe der iti s 18 u 19 resp des hutam hy eva s 17 in der übersetzung weist bloss auf die möglichkeit einer anderen fassung neben der h 1 s v angedeuteten hin. — Den anhalt des avrataḥ kann man am deutlichsten aus s 21 u 23 erschliessen

20 ff cf zu 1 3 14 ff

24 havirah^o wird von d c erläutert aviçeṣat samidajyapaçv apupaçakadikam sarvam ucyate tasya haviṣa abutiḥ. Offenbar hat haviḥ h er nicht diese weite bedeutung samidh dürfte eo ipso ausgeschlossen sein paçu ebenfalls da die thieropfer eine klasse für sich bilden und fleisch kaum je in alten zeiten als havisstoff in rituellem sinne galt, Gobh. jedenfalls scheidet sie deutlich Sicher nicht dazu gehört ayya, da die ayyah^o s 26 u 27 unseren havirah^o gegenüberstehen. Demnach werden havirah^o solche opfer sein wo spenden aus milch, drei reisschleim körnern u dgl vorkommen (cf zu 1 3 6 ff, çap 4,

1 4 21) jedoch mit ausschluß von butter schmalz daher auch zu 1, 4 21 das „vielleicht“ in dem satze „vielleicht auch butter u dgl.“ Hat aber ayya in ayyah° die rituelle bedeutung wie 1, 7, 19 ff dann sind havirah° hier spenden bloss aus kornfrucht pessen aller art — Was sonst noch d c zu unserem s sagen scheint mir von wenig belang zu sein

26 cf zu s 24 I 8, 2 ff 11 16 ff

27 cf zu 1, 8 13 — Die comm ergänzen zu anadeṣe theils (T) bloss se abuteḥ also erläuternd yatra homa eva na "diṣyate upa diṣyate ca gaur avagamya va kipeid anyad dhomaṅgam, tātra garbhadhana - pūṣavāna ṣaṣṭakarma - śimantakarāṇa cudakaraṇāḍya, theils („andere“ auch N) se ahut° nebst ājyahut°, wogegen T polemisiert — „vorher wie nachher“, d h am anfang und am ende einer spende (adyantayor ity arthah)

28 „bei der hochzeit“ 2 1, 25 ff werden mit den drei „grossen worten“ (cf zu 1, 8, 13) vier schmalzspenden dargebracht drei mit je einem derselben und eine vierte mit allen drei zusammen so soll es auch „beim haarschneiden“ etc geschehen (cf d c.)

29 apar° karm° = sarveṣam eva karmaṇam apararge (d c) das s wäre also eine vorschrift für alle (vorhergehenden wie folgenden, cf s 24) opfer — vamaḍ° d i nach d c vāmadevyam sama gatavyam, wenn man aber fügt T hinzu solches nicht könne, soll man d s ṛverse (d h wohl die verse in ṛform) dreimal recitiren

II

2 Syntactisch etwas frei, wie auch wir sḍglich sagen könnten „von einem kundigen merkmalsgepriesen“ — kuṣalena „nach dem richtigen brauche“ („durch den besitz aller wahrzeichen“ etc, „aller“ ist zuviel gesagt, cf s. 8) haas (PW) „stīlakṣaṇavīda“ (d c) Die letzteren haben gewiss recht es bedarf eines kundigen; denn „schwer zu erkennen sind die merkmale“ (A 1, 5 4)

3 tad in tadat° bezieht sich nach II. auf daran „wenn er eine solche [weib] nicht finden kann so nimmt er (bei der wahl einer anderen)“, nach den comm auf kuṣalena „tasya stīlakṣaṇavīdo labhe“ Ich halte beide erklärungen für nicht zutreffend tad weist auf lakṣaṇa Der sinn ist „falls der kundige gute merkmale am mädchen nicht klar zu erkennen vermag“ (cf zu s 2) dann soll zu dem erwähnten ausserordentlichen mittel gegriffen werden um zu erfahren ob in wirklichkeit keine solche resp nur schlimme vorhanden denn der „kundige“ könnte sich ja auch irren.

4 brada ist nach d c ein teich der selbst in der heissen jahreszeit nicht austrocknet also = avidās° brad° A 1 5, 3.

6 „gleich“, d h der grösser nach (d c.)

7 kumaryā nach d c gen, möglich, wohl einfacher aber dat — kum^o upan^o nach H „er naht dem mädchen“; aber causativ! Das nWb nach d c „etwas vor jmd (gen) hinstellen“ Die erklärnisse sind so klein, dass er sie sämtlich in die hand nehmen und wohl auch, ganz abgesehen von anderen anwendbaren mitteln, so verdeckt halten kann, dass das mädchen sie gar nicht sieht oder wenigstens nicht zu unterscheiden vermag man kann daher upan^o ganz streng „er reiche hin“ nehmen — Nach d c ist der name zweimal zu nennen 1) bei asau im nom u 2) vor e-am im voc („o N N, nimm einen“ etc), das ist sehr wohl möglich, lässt sich aber nicht sicher erweisen

8 gṛhyantam et gṛhyat^o ist vedisch, sagen d c — upayacchet viel ein alter fehler für ०ta (so z b A 1, 5, 3 6, 4 ff), das act. jedoch auch Gaut 28, 20 nach d c vivahayed ity arthaḥ

10 surott^o — udakena uttamena śobhanagandhavarṇadyuktena (d c) cf Ggr 2, 16

13 dbruv^o — santatanam samyagvistarṇam (T), sthavarāṇām (N), „im gegensatz zu fließendem wasser wohl cisternen- oder brunnenwasser? oder vgl die anug^o āp^o G 1, 1, 9 24 5, 21 [d i 19], resp die stheya apah Q 1, 13, 9“ (Web zu H. p 305) Es wird wohl einfach wasser aus dem hrada (s. 4) sein, dessen wasser ja nicht versiegt, also „beständig“ ist, brunnenwasser u dem ähnl (kūpādyudakam) schliesst wenigstens T ausdrücklich aus, vgl übrigens auch Ggr 2, 25 — pravṛtaḥ nach d c = vastrena ʽcchaditah nach anderen aber = kṛtoṇīśah letzteres besagt zu wenig, wie umgekehrt „verhüllt“ (H) zu viel. Bedenkt man, dass diese leute für gewöhnlich halbnackt herumgehen, so ist die erkl unserer comm ganz zutreffend, dazu vgl pravṛta n. u. pravara m „überwurf, mantel“ Sehr gut Ggr 2, 26 pravṛtaśah S 19 „umbüllt, kleidumbüllt“

14 ac stellt sich ebenso auf pravṛto vaky^o etc wie der erste (d. c.)

15 laj^o sind nach Kpr 3, 9, 1 geröstete reiskörner

18 paridadh^o setzen d c, sich zugleich auf ein gṛhyantaram (d i P 1, 4, 12) berufend, mit unrecht = paridhapayet. — Aus dem doppelspruch (cf p 32) sowie weil es nach einem anderen gṛhya (abermals P 1, 4, 12 13) auch so sei, schliessen sie, dass das kleid ein doppeltes ist, nämlich ein unter und ein oberkleid Der schluss ist durchaus nicht zwingend; denn das indische kleid kann in zwei absätzen umgeschlungen werden, so dass man damit sehr wohl zwei kṛpiche verbinden kann Man beachte auch den eing vassana, bedeutsam, da ja sonst Gobh (cf 1 2, 21) unter und oberkleid wohl zu scheiden weiss.

19. pravṛtam ist nach d c entw = kṛtattariyam, oder (nach

T) = parihitadhariyavasanām, je nachdem man yajnop^o in untergeordnetem („mit dem oberkleid angethan in form von“ etc) oder beigeordnetem sinne („angethan und in form von“ etc) fasst. Diese erkl resultirt aus der zu s 18 gegebenen — yajnop^o ist nach d c s v a yajñopavitumiva yajnopavitavakṛtottariyam ity arthah; und warum? „Weil die frauen den heil opferbehang nicht tragen“ Das *iva* ist hineininterpretirt *Nichts hindert anzunehmen dass zu G's zeit* auch dem weib, sagen wir wenigstens bei so wichtigen und feierlichen gelegenheiten, wie sich hier uns eine darbietet, gestattet war, die heil opferschnur, wenn vielleicht auch nur als symbol ihrer principiellen opferberechtigung, umzulegen. Darf das weib für gewöhnlich doch auch keine sprüche hersagen und doch wird sie s 20 veranlasst, solches zu thun. Zu 2, 2, 6 sagen d c, die mutter (s 4) u die braut (s 6), recitiren nicht warum nicht? *amantratvat* So ist auch das opfern im allgemeinen nicht sache des weibes und doch opfert sie 2 2, 6 — *abhyud^o* — „*pitra pratham adaya gṛhitva nīkramayati*“ (Stzl nīkramati) iti gṛhyantaradāṛṇat (P 1, 4 15) *kareṇa kare gṛhitva gṛhad agner abhimukhīm anajan jayet patih* (d c)

20 *vācayet* vieli „lasse nachsprechen“ (cf zu 1 3, 16) denn man konnte mancherlei geltend machen für die annahme, dass dem weib wohl in den meisten fällen vorgesagt werden muss

21, *ajap^o*, s b aus scham (d c) — H zieht *pra sya* iti in text u übers zum folg s

1 Zu *hutva* cf 1, 8 19 d c *hutva anantaram eva* | na tu tantrasamapanadi kṛtve 'ti (h) — Zu *upot^o* cf 1 7, 2 d c *upe ti samphosahastav iti* (N) was aber erst s. 2 eintritt, nachdem nämlich der brautigam um die braut herumgeschritten *upot^o* wörtl „sie erheben sich zu einander hin“ (cf 2, 3, 8)

2 ff *vadbhvanj^o* *gṛh* ist einer der mit nachdruck gestellten gerundialsätze (cf h. 1 p XXV) und heisst wohl s. v a „indem er die hand der braut ergriffen hält“, wahrscheinlich (cf zu s 6) bis zu dem augenblick, wo sie opfert (s 6 ff) H zieht die worte zum folg s, dann ist *subj mata*, sowie zu *adaya subj bhrata* ist und dem ent sprechend übersetzt er auch Ich glaube aber, dass dagegen die wort stellung spricht, wenigstens erscheint mir die zusammenziehung „*ajayā ādaya bhrata va*“, wo das *va* so ganz ans ende geworfen wäre und gegenüber dem vorhergehenden satze überhaupt keinen sinn mehr hätte als unmöglich. Der sinn ist auch der bruder kann unter umständen thun, was die mutter s 3 thut. Dagegen schüttet s 3 nur der bruder in die hände der braut indem er von dem korn nimmt (*sakṛtsamgrī^o* s 5), das die mutter hält (*aj^o adaya* v 3) *re-p* das er selbst hält (nämlich in dem fall, wo er die mutter s. 3 vertritt) s. 5 wäre also

kein beweis für die richtigkeit der Haas'schen fassung Sonstige einzelheiten, auch den comm gegenüber, übergehe ich

6 upastirñabh° mit iterativer bed (cf zu s 10), das unter- und aufgiessen besorgt die mutter oder der bruder, sagen mit recht d c, da sonst von niemand anders die rede sei und der bräutigam die hände der braut ja nicht loslassen dürfe, grundlos sei daher die meinung Raghunandana's und anderer, der bräutigam thue es — indem die braut opfert, recitirt der bräutigam, erklären d c. aus folg- gründen mutter und braut recitiren nicht amantratvat, aber auch der bruder nicht pramanabhavat, ergo nur der bräutigam (was um so passender sei, als er nach dem Vajas Br ja seines weibes leibeshälfte sei, was also er thue, sei, als ob sie es selbst gethan) Für gewöhnlich freilich müsse der opfernde auch der recitirende sein, doch komme auch vor, dass, während der adhvaryu opfere' der hotar das vacat spreche Wer den spruch dabei recitirt, lässt sich allgemein nicht feststellen (cf p 122) es könnte ja z. b auch der mantravan brāhmaṇah s 8 sein aber auch gegen das weib spricht meiner ansicht nach nichts ernstliches (cf zu 2, 1, 19) auch das „iyam“ des spruches nicht, worauf d c noch hinweisen, indem dieses wort in ihrem munde nicht passe, aber in der zweiten hälfte des spruches heisst es ja auch „mo patih“! Die spruchform hier wie sonst beweist in dieser hinsicht nichts, wie eine opferhandlung im nothfall stellvertretend ausgeführt werden kann, so auch eine spruchrecitation

8 mantr° va brah° bezieht sich zunächst wohl nur auf die spruchrecitation, man begriffe sonst nicht recht, wozu das mantravan beigelegt wäre (cf. zu 2, 10, 18)

10 „dreimal“, nämlich im ganzen Wie s 2—8 beschrieben, so thut man dreimal das erste mal opfert man mit dem spruch „dieses weib“ (s 6) das zweite mal mit „den aryaman“ (s 7), das dritte mal mit „den pusan“ (s. 7) Die aufeinanderfolge der handlungen bei G geschieht so, wie sie s 2—6 8 angegeben u s 9 repetirt ist Eine vierte spende (s 11) ohne spruch folgt auf das dritte herumführen Näheres s. Stenzl zu A 1, 7, 15

11 Hier wird mit dem worfelgefäss geopfert und nicht mit den händen so, wie s 6 angegeben, ob daher subj zu opya „sie“ (die braut) ist (so II), ist nicht ohne weiteres klar Beachtet man noch den plur des utkr°, so liegt die vermuthung nahe, dass auch das subj zu opya ein verschiedenes sein kann da müsste man denn am ehesten an die mutter oder den bruder denken die ja das worfelgefäss handhaben (s 3) — Es sind 7 schritte, wie aus dem Mbr und den übrigen grhyas hervorgeht Mit je einem spruch macht er je einen schritt (d c)

16 upodgṛhya heisst wohl genauer „er fasst unten an und hebt empor“ (cf zu 1, 7, 2), nach d c noch specieller er fasst sie

am handgelenk (opa) und hebt empor (udgrhya — uddhṛtya gṛhitva) — „ergreift mit seiner rechten“ etc. bleibt hierbei ihre hand āṅjali so hat er seine rechte zwischen ihre hohl, in diesem fall aber nicht fest aneinandergelegten hände geschoben, ihre rechte in der angegebenen weise festhaltend

17 ff. samaptasū sa paṇigrahaṇīyasū (ṛkū) s 16 (cf 2, 4, 11 u 10), nicht sa paṇigrahaṇakṛīyasū (d c) — „samaptasū“ brauchte in einem sūtratext, dem es ja nicht auf erzählung, schilderung, eigentliche beschreibung, sondern nur auf angabe wichtigerer punkte ankommt, nicht gesagt zu werden, wenn das wort bloss die bedeutung hätte „nachdem sie beendigt sind“, da solches sich aus dem vorhergehenden und folgenden von selbst ergäbe daher sehen d c mit recht in dem blossen gebrauch des wortes noch etwas besonderes angedeutet, nämlich atraī va paṇigrahaṇakṛīyayaḥ paṇisamāptiḥ atraī va ca tantrasamāpanam. Letzteres könnte zutreffend sein, wenn es samapya hiesse. Dieses stände nämlich auf der gleichen stufe mit dem absoluten hutvā am anfang eines satzes, das auf die beendigung des ganzen vorganges hinweist, dabei jedoch die frage betreffs des letzten actes offen lassend (cf zu 1, 8, 19), während samapt^o auf die absolvirung bloss des zuletztgenannten actes hindeutet, ganz unbekümmert darum, was sonst noch vorhergeht. Demnach heisst samaptasū (so auch 2 4, 11) „sobald sie (die handergreifungsprüfe s 16) beendigt sind“, d. i. unmittelbar darnach fährt man weg, so dass also zwischen diesem act und der wegfahrt keine weitere opferhandlung mehr liegt. Die frage, wo sonst das tantrasamāpanam stattfinden soll bleibt unbeantwortet, es fällt vielleicht vor die eigentliche handergreifungszeremonie s 16, die den schlussact bildet, wohl eher aber erst nach derselben incl der abfahrt so dass es erst im benachbarten „brahmanenhaus“ (2, 3, 1) erfolgt, wo ja auch bereits das feuer (s 2) für weiteres opfern aufgestellt ist. Aus allem geht zugleich hervor, dass es nicht ganz gleichgültig ist, ob man bei samapt^o ṛkū oder kṛīyasū ergänzt, letzteres könnte geschehen, wenn das allgemeineres samapya gebraucht wäre. Meine erklärang mag allerdings an spitzfindigkeit streifen immerhin aber wird man die berechtigung zugestehen, dass man bei dem in vieler beziehung noch sehr geheimnissvollen character der sūtrasprache auch einmal beispielsweise an derartige subtile unterscheidungen denken kann — Bei udvabanti fragt man unwillkürlich wohin? So mit recht d c s 17 ist zweifellos mit dem folg. a. zu verbinden (II scheidet sie und vereinigt dafür a. 1 u 2), denn 2, 3, 1 kann keine selbständigkeit beanspruchen a. 17 kaum, sehr wohl dagegen a. 2 (man beachte tatra womit wiederholt ein neues s eingeleitet wird, cf 1 2, 10, 2 9, 3 u a., auch die particula wendung upasamāhito bh^o, wie āstīrnam bh^o a. 3)

Im allgemeinen sind nun s 17—2, 3, 4 dahin zu verstehen so-

bald so zu sagen die trauungsceremonie beendet ist, bringt man die junge frau in ein benachbartes und wohl auch befreundetes brahmanenhaus, das „angemessen“, d. h. viell. bloss „geschmückt“ ist. Bräutigam und hochzeitstheilnehmer ziehen selbstverständlich mit. man feiert daselbst nachhochzeit. Wenn sie dort ankommen, ist von anderen, die zum empfang sich vorausbegeben bereits zweierlei besorgt: 1) das feuer für das opfer, das bei der ankunft unverweilt zu vollziehen ist, ist vorschriftsmässig aufgestellt (s. 2) so dass sogleich der hauptopferact, die darbringung der spenden, erfolgen kann, und 2) die stierhaut für die junge frau ist regelrecht hingebreitet (s. 3), so dass letztere, was offenbar geschehen soll, unmittelbar nach ihrer ankunft darauf gesetzt werden kann (s. 4). Was speciell das „brahmanenhaus“ (s. 1) betrifft, so haben wir dabei an eine besondere sitte zunächst der schule Gobh's zu denken. Was hier geschieht (s. 2—14), das geht, von einzelheiten natürlich abgesehen, nach P. 1, 8, 10 in einem „umhüllten schuppen“, nach Ç., da er schweigt, vielleicht in demselben hause vor sich, wo die eigentliche hochzeitseremonie ausgeführt worden. Bei A' hingegen haben wir etwas ähnliches wie bei G., denn 1, 7, 21 wird ausdrücklich gesagt, „er wohne diese nacht (etan ratnam, d. i. die nächste, die auf den vermählungsact folgt) in der wohnung einer bejahrten brahmani deren gatte und kinder leben“ und wenn N. nach Stzl. dazu erklärt „dies findet nur statt, wenn der bräutigam aus einem anderen orte ist, nicht aber wenn die hochzeit an seinem wohnorte vollzogen wird“, so halte ich das für unrichtig, denn für diesen fall gibt A. sein cap. 8 geradeso wie G. einem solchen cap. 4, 1—4 widmet. Die sitte cap. 3 hat allgemeine geltung, indem sie beobachtet wird nicht nur wenn der bräutigam aus einem anderen, sondern auch wenn er aus demselben orte wie die braut ist, dagegen 4, 1—4, sofern hier dinge vorkommen die nur auf einer reise passiren können, gilt nur für den fall dass er aus einem anderen orte stammt, wohin er wieder ziehen will. Bei udvahanu handelt es sich also nicht um das fortreisen (4, 1—4, A. 1, 8), nicht um das hinführen der braut ins haus des bräutigams, sei dasselbe nun an dem nämlichen oder an einem anderen orte, also nicht um die schliessliche eigentliche trennung der braut vom elterlichen hause sondern nur um eine vorläufige, so zu sagen, mit einer ersten station, welcher sitte der humane zug zu grunde liegen mag, dem mädchen den schmerz der scheidung aus dem elternhause dadurch zu mildern dass sie nicht so plötzlich vollzogen wird. Von diesem Gesichtspunkte aus lassen sich denn auch alle von Weber zu H. p. 323 373 376 ausgesprochenen bedenken und verimuthungen leicht beseitigen, im übrigen vgl. noch im einzelnen zu den in dieser richtung in betracht kommenden ss.

2 ff bhavati „ist“, nicht „wird“. — Statt uttaralomastiryaṃ im 3. text ist attaraloma st^o zu schreiben

6 ff naksatre ein best stern od coll? — Hier also x b gilt die regel 1, 9, 27 (cf T) — sampatam ist nach d c subst masc „der im sravalöffel zerflossene tropfen“, cf Gagr 1, 113

8 Zu hutva cf zu 1, 8 19, 2, 2, 17, zu upotth^o s zu 2, 2, 1

10 ff arundh^o — saptaśamipavartiniḥ karpas sukmatamaṃ taram arundhatim acakṣate (d c) — arundh^o — ruddha ist das bloss eine etymologische wortspielerei nicht ganz verständlichen sinnes, oder liegt dem noch eine besondere vorstellung von der arundhati, resp ein mythos über dieselbe zu grunde?

13 anumantṛita neben enam anumantṛayate (s 12) ist zu erklären wie samaptas 2, 2, 17 „unmittelbar nachdem“ etc, daher mit recht d c na tu tantrasamapanam api pratiksate (bei 2, 2, 17 hätten sie eben^o sagen sollen) — Unter „gurum“ ist wie d c gewis richtig erklären, der gatte zu verstehen (kutaḥ? „patir eko guruḥ strīṇaṃ“ iti smaraṇat) Der vorgang spielt noch im brahmanenhanse (s 1) dagegen werden der schwiegervater der lehrer des gatten etc von der jungen frau erst im hanse ihres gatten feierlichst begrüßt (1, 4, 11). — Ob gotrena = pitṛgotreṇa oder patigotreṇa sei, darüber sind d c uneins für ersteres tritt T ein, für letzteres N — abhivad^o man begrüsst, indem man die füsse umfasst (cf d c)

14 Hiemit schliesst die nachhochzeitsopferfeier, wie N u a (kec(t)) richtig erklären atre ttaravivahakarmaṇaḥ parisamajitā, also „etasmīn eva kale vyahṛtyaditantram samapayet“ (N) wogegen T grundlos polemisiert (cf zu s 22)

15 tatprabhyi, d h von der eigentlichen hochzeitsfeier (cap 1 u 2) nicht von der nachfeier (cap 3) an gerechnet, so mit recht d c (vivahakarma rabhya „no ttaravivahasya patyabhivadanasya va paramarṣaḥ“ T) Wie lange das junge Ehepaar im brahmanenhanse (s 1) verweilt, bleibt unbestimmt wahrscheinlich höchstens nur die erste nacht (cf A 1, 7 21 u zu G 2 2, 17 ff), während man am zweiten resp dritten tage ins neue heim zieht, denn am vierten tage an welchem das sog caturthikarma stattfindet (2 5, 1—6), ist man jedenfalls schon da, wie solches aus der ganzen art der darstellung G s hervorgehen dürfte

16 ff Die comm atra — etasmīn avasare, arghyam — arhanāṃ varasya kanyapitra kartavyam ity ahur acaryah | madhye py uttara vivahakarmaṇo 'rghyam na virudhyate | yatha madhye pi vivahakarmaṇa audakena 'bhūḥkas tadvat — agat^o — vivahartham agatamatresv eva rhanāṃ kartavyam ity eke Zu atra cf h 2 p XVI u Web. zu H p 375 Ich möchte jetzt fast vermuthen dass atra auf s 1 zurückweist also locale bedeutung hat und „da dort“ so im brahmanenhanse

heißt. Bezieht man es aber, ihm die bed. „bei dieser gelegenheit“ (d c) gebend auf den vorgang s 1—14, so erhalten wir dennoch das gleiche resultat dass nämlich das arghya s 16 dem bräutigam (vivāhya 4, 10, 24) bei gelegenheit der nachfeier, die ja im brahmanenhanse stattfindet zu theil wird, also weder, bei der eigentlichen hochzeit, noch bei der ankunft im neuen heim. So meinen es doch wohl auch d c. Dem gegenüber kann āgatesu s 17, da der vater der braut das arghya zu veranstalten hat (d. c), nur auf die hochzeit passen, die im elterlichen hanse der braut gefeiert wird, also nicht auf das neue heim sich beziehen, woran man an sich auch denken könnte (agat° „wenn man angekommen ist“ nāml. am neuen heimathsort), denn das arghya erhält nur der „gast“ als welcher in diesem fall auch der bräutigam gilt (cf 4 10, 23 fl.)

13—22 das alles geht wahrscheinlich schon im neuen heim vor sich, aber immerhin noch vor dem vierten tage — haviry° ann° s 18, nāml mit der s 15 (ak°aral°) gegebenen beschränkung — Erst bei s 23 will T die handlung des uttaravivaha als abgeschlossen betrachten. darum sei jetzt erst das tantram zu vollenden (cf zu s 14)

23 gaur d° — uttaravivahakarmāṇah (T), brahmade dattvā vamaḍevyaṇ gayed iti (N)

4 1—4 beziehen sich nur auf den fall, dass der mann an einem anderen orte wohnt, so dass nach beendigung der hochzeit ein „fortreisen“ (A 1, 8, 1) auf einem wagen nöthig ist

3 ak°a nach d c u. H „rad“ — yam eva tam eva nach d c yam eva gñim aupāsanaṇ haranti nayanti — yam eva va kamcid agniṇ laukikam sannidhan labdhva 'nayanti. Die erste erklärang ist die nächstliegende (cf A 1, 8, 5), nicht ganz unmöglich aber, dass auch die zweite mitinbegriffen, im fall nämlich das mitgebrachte haus- oder hochzeitsfeuer (z b beim umstürze des wagens) erlischt, auf welche möglichkeit ebenfalls A 1 c aufmerksam macht. Auf diese weise wäre in haranti ein zwiefacher sinn hineingelegt „fort —, mit sich führen“ und „nehmen, holen“. Bloss um einmal auch an so etwas zu denken, sei das gesagt. Bemerkenswerth bliebe immerhin die Wendung yam eva tam eva (was auch d c. noch näher beschäftigt) at etwa einfach vivāhagnyaṇ (so A 1 c) haranti

5—11 gelten nicht nur für den fall 1—4, sondern auch für den anderen, dass nämlich der mann aus demselben orte wie die braut ist

5 prāpteṇ — patigṛheṇ (d c) sobald man in dem neuen heim sei es an demselben oder an einem anderen orte vom brahmanenhaus (2, 3, 1) aus angekommen

7 tasyaṇ entw abhängig von upastha oder gen pro dat (cf asya 1, 9, 4)

8 ff çakal° — „çale kardame lotanti (von luṭ oder ad hoc gebildet?) itī çakalotah çalukany ucyante | tani ca kahlarakumudanilotpalamulan“ (T) „kumudanilotpalagolakah“ (N, golaḥ hier wie 4, 4, 20 nach d c = palaça) Die erkl T s ist gewiss richtig Gegen die lesart çakaloṣṭan (s Web zu H p 371 u PW) sprechen die mss., ausserdem wenn s 9 von „früchten“ die rede ist so müssen doch wohl auch die çakaloṣṭa etwas essbares sein (man beachte va), wie soll man da „mistballen“ erwarten? Auch Ç 1, 16 10 hat nur „fruchte“ Was Kauç 77, 15, das Web l c. anzieht, betrifft, wonach „die junge frau bei ihrer ankunft auf dem hofe zu einem haufen d unger geführt wird“, so liegt die sache hier ganz abgesehen davon dass Kauç für Gobh nicht massgebend ist, nicht so, wie bei G, wo dem knaben etwas gegeben wird. Die handlung 7—9 deutet an wie es der jungen frau nicht an lindersegen gebrechen soll (s 7), so wird es den kindern auch an speise (s 8 u 9) nicht fehlen

10 dhruvaḥ — dhruvaphalakan | dhruvatvam ethratvam va vadhvāḥ patigṛhe janyate abhir ity abutayo dhruva ity ucyante | athava | dhruvaḥ avaçyakḥ (d c, letzteres wird noch näher motivirt) Die bezeichnung bleibt einstweilen noch dunkel, oder durfta man vielleicht an den dhruvalöffel (etwa dhruvajy° zu l) denken?!

11 samañtasu cf zu 2 2, 17 nach d c sc dhruvahuti°v anyasv apy ayyatantravivahatitṛṇ — gurua, d h „lehrer (vidyaguru) vater mutter etc“ (d c) — abhivadya (caus act, wohl nicht = med 2 3, 13) „er lässt sie begrüßen“, d h viell er sagt ihr bei der begrüßung einen namen nach dem anderen vor und sie spricht nach (cf zu 1, 3, 16)

2—4 Im anschluss an hpr 3 G 1—4 erklären d c catuḥ d s-tributiv „je viermal“ Es handelt sich hier um einen spruch der fünf variationen hat und zwar so wie sie im Mbr (1 4, 1—5) auf gezeichnet erscheinen Da nun jeder dieser fünf sprüche je viermal gesprochen werden soll indem dabei jedesmal bloss die götternamen der reihe nach wechseln, so erhalten d, c, einen zwanzigfachen spruch der selbstverständlich gleichbedeutend ist mit 20 sprüchen, folglich müssen auch 20 spenden dargebracht werden Diese erklärung ist gesucht und einfach falsch denn die distributive bed des catuḥ ist direct ausgeschlossen durch den sing pancamim = „die fünfte“ (und letzte) spende (nach d c = pañcamim pancamim!) womit nämlich G anzeigt, dass er bloss so viel spenden zählt als im Mbr l c. sprüche angeführt sind fünf Demnach heisst catuḥ wie gew „viermal“ (so gesagt, weil es im grunde bloss ein spruch ist in vierfacher variation, in welcher variation ihn das Mbr auch vorführt so dass er da = vier sprüchen zählt), d i mit den vier sprüchen Mbr 1 4 1—4 weshalb

auch Kh 1, 4 12 mit vollem recht „cataṣṭbhīh“ (st catah) sagen kann, samasya sc bloss die götternamen (in der form des fünften spruches Mbr 1, 4, 5) s 3, nicht auch sc die spenden, wogegen das pañcamam protestirt Also fünf spenden im ganzen, welche zahl auch mit P. 1, 11, 2 übereinstimmt, Q 1, 18 hat acht spenden

5 cf 2, 3, 7

6 tena sc udakapītrasthasampātājyena (d c mit recht), nicht einfach sc sampātēna (Bl zu Gsgr 2, 38, samp^o ist nicht subst., cf zu 2, 3, 7) — hrasayitvā — udvartanādina tad abhyañjanam apāniya (d c.) | athava | hrasatir gatikarmā | tasmāt pradeçāt pradeçam anyam gamayitva (T) Es heisst „vermindern, wegschaffen beseitigen“ sc. was von salbe (abhyajya) an ihr haftet, worauf sie zur vollständigen reinigung noch gebadet wird Dahin ist wohl auch das udvartanam Gsgr 2, 38 zu verstehen es heisst nicht „das einreiben mit salbe“ (Bl), sondern „das abreiben der salbe“, wie Dik^o R (von Bl citirt) ganz richtig sagt „çarirad durikaranam“, ebenso T zur Gsgr-stelle „çarirad ayyadinam durikaranam“ „Das hrasana besteht also nicht „eigentlich in der vorbereitung zum einreiben“ (Bl), sondern ist ein besonderer act der salbewegschaffung neben dem bala G beobachtet die zeitliche aufeinanderfolge der angegebenen handlungen, der Gsgr zählt letztere bloss auf, die voranstellung des udvartanam, wenn man solches beachten wollte hätte also höchstens nur einen metrischen grund Wahrscheinlich hat sich Bloomf durch die Wbb beeinflussen lassen, die wie das nWb angeben „c) das einreiben, die einreibung (auch in concreter bed)“, von den im PW dazu angeführten stellen kann ich leider nur zwei controliren Jajn 1, 152 u M 4, 132 An letzterer stelle aber kann das wort neben apasnanam „wasser, in dem sich ein anderer gebadet hat“ (nWb) nur bedeuten „salbe mit welcher sich ein anderer gesalbt hat“, also „abgeriebene salbe“, man begriffe auch nicht, warum Jajn „salbe“ (Stzl) auf eine stufe mit „unrath, urin“ etc stellte, wenn mit udv^o daselbst nicht „gebrauchte salbe“, die allein als unrein gilt, gemeint wäre Wir erhalten also für G, Gsgr, M, Jajñ u die comm ganz das gleiche resultat (ob nicht auch sonst udvartana n stets „entsalbung“, concr „abgeriebene salbe“ und das cans udvart^o Nais 6, 2o st. „salben“ (nWb) „entsalben“ bedeuten?) Etwas curios ist H's wenn auch ganz zaghaft gesetzte wiedergabe unseres hrasayitva mit „in gebückter stellung (?? wortlich nachdem er sie sich hat verkürzen, klein machen lassen)“. Dass das wort auch noch das nigel- und haarbeschneiden in sich schliesst, steht mit obiger auseinander setzung nicht im widerspruch

7 ff cf zu 2 4, 6

10 Man beachte bei samapya den zusatz yean (cf zu 2, 2, 17 u h 1 p LXV)

5 atha param (cf 3 3 33 4 5 29 8 13, auch 1 4 10 u 9) 6
 atha; tasmāt pūṣṣavanakarmaṇo nantaram aparam anyat (dvitījam N)
 pūṣṣavanakarma kartavyam | paśād eva "nantaryalabhad athaḥabdaḥ
 pūrvaprakṛtiḥ va varṇanīyaḥ | pūrvavad idam apī pūṣṣavanakā pur
 vaprakṛta eva kale karaniyam ity arthaḥ (d c) Mit atha param wird
 stets eine neue, von der vorhergehenden unabhängige handlung ange-
 leitet und so wohl auch hier man hat nach 6 die wahl zwischen der
 einen oder der anderen handlung indem man in beiden fällen seinen
 zweck erreicht Die zuerst vorgesehrte handlung die neben dem vorhin
 bemerkten auch noch durch das yathartham s 4 ebenso als selbstand g
 gekennzeichnet wird, wie die zweite durch das gleiche wort s 12,
 repräsentirt der zweiten gegenüber einen vereinfachten modus der unter
 umständen angewandt werden mag beide verhalten sich also nicht zu
 einander wie vor- und nachhandlung So weisen denn auch s 11 ff
 nur auf die aus s 2—4 u 6—9 combinirte, zugleich freilich bezüglich
 s 2—4 etwas modificirte form der handlung s 5—12 hin und sind so-
 mit s 2 ff gegenüber auch nicht als nochmalige wiederholung eines
 actes innerhalb einer handlung anzusehen

6 parikriya wird näher beschrieben s 7 utthapayet s 8, letz-
 teres ist daher auch gleichbedeutend mit dem utthapya s 8 also =
 utthāya (so richtig d c zu s 8, zu s 6 dagegen setzen sie es = grh
 ṇīyat) — Der lauf sagt T., besteht nach den eisen (zu welchen auch
 h gehört) darin dass man die betreffenden körner oder bohnen auf die
 wurzel des baumes dem man den zweig entnommen, wirft nach den
 anderen dass man sie dem baumbesitzer gibt

7 Es sind 7 sprüche also kommen auf jeden drei körner (d c)

9 Winternitz ! c (o p 126) „möchte den comm [s h 1 sub
 vā] folgen und übersetzen ein brahmācarin oder eine vratavati ein
 brahmabandhu oder eine kumārī bei der erklärung Knauers wäre der
 sing pināṣṭi auffällig und mir ist nicht bekannt dass irgendwo zwei
 personen beim zermalmen der körner beschäftigt wären“ Darauf lässt
 sich folgendes erwidern 1) es handelt sich hier um einen ausserordent-
 lichen fall (apratyah^o), wenn daher zwei personen statt einer angesetzt
 würden, so läge nichts auffälliges darin, und wenn sonst derartiges
 nicht bekannt ist so liesse es sich ja vielleicht aus dieser stelle con-
 statiren (übrigens s. das mir eben erst zugegangene sehr lehrreiche
 buch von Grierson „Bihar Peasant Life“, Calcutta 1885 wo es s 619
 von „the hand grinding mill“ heisst „This is worked by two [sic!] women
 The smaller kind used for breaking pulses and worked by
 one person“ etc) 2) der sing pināṣṭi ist attrahiri von apratyaharanti
 wie dieses von kumārī 3) apratyah^o als part sing fem in distr
 butiver bedeutung welche unweifelhaft vorliegt ist höchst auffällig

und kann nur als kühnheit der sūtrasprache angesehen werden, wenn nun aber weder der sing noch selbst die femininform ein hinderniss abgibt für die ausdehnung des wortinhaltes nicht nur auf die kumārī sondern auch auf jede einzelne der drei anderen personen so kann auch nichts mehr hindern, das apratyah^o incl des pīnā^{ti} in dem von mir h 1 angegebenen dualischen sinne zu erklären, 4) man beachte die correspondenz zwischen brahmacarin und vratavatī einer und zwischen brahmandhu u kumārī andererseits in zwei, drei, vielleicht gar vierfacher beziehung, nämlich nach seiten des geschlechtes der personen, ihrer sittlichreligiösen aufgabe, ihrer intellectuellen bildung und viell auch ihres alters auf der einen seite ein gelübde haltender wissender (junger) schüler und eine gelübde übende und als solche nicht ganz unwissend sein könnende (als älter geltende) frau (pativrata) sonst d. c) auf der anderen ein nicht gelübde übender vedakennntniss loser (älterer) brahmanegenosse (in halb oder ganz verächtlichem sinne, d. c. brahmab^o ānādhātavedo bhanyate) und ein gelübdeloses unwissendes (junges) mädchen, nimmt man noch 5) das doppelte va — va in der gegebenen stellung hinzu, so hat man, meine ich, die volle be- rechtigung, in unserem s etwas besonderes ausgedrückt finden zu wollen 6) apratyah^o heisst „utkṛṣṭya pratyāharet“ (N) „tiryak putre kepa na pesāpam kartavyam | nehrisaputrakēhā “batya “batya pe apam kartavyam“ (T) da fragt es sich denn doch auch, wie schwer der obere mühlstein sein kann, ob also x b das mädchen ihn in der an- gegebenen weise allein ohne weiteres zu handhaben vermöchte. (cf zu 7 18) 7) die ad 4) angegebenen beziehungen der personen mögen folgendermassen gedeutet werden das verschiedene geschlecht weist auf den zu erzielenden sohn hin, derselbe soll aber nicht nur geboren sondern auch tüchtig in frömmigkeit und heil gem wissen werden resp auch ein hohes alter erreichen; 8) va — va zeigt an das eine oder das andere paar, im fall also der brahmacarin und die vratavatī zermalmen ist das vorbild für den sohn in positiver, wenn brahmandhu und die kumārī in negativer richtung gegeben Nach allem möchte ich also meine h 1 ausgesprochene und in der übersetzung verwerthete vermuthung als berechtigt aufrecht erhalten — in der übers „zerreiben“ ein druckfehler für „zerreiben“

7 3 „um“ in der übers soll heissen „an“ Wie diese metamorphose im reindruck vor sich gegangen mag ein geheimniss der druckerei sein, auf rechnung der letzteren kommen in diesem bogen leider noch einige fehler

6 virataya (nach d c mase.) ist nach den einen ein pfeil, nach den anderen ein bestimmter baum, sagen d. c., schliessend mit den worten tad atra bhavanto bhūmidēvāḥ pramāṇam (cf p 18 ff), virata raṣaḥkṛna P 1 15 4 nach Bṛhā „mit einem stecken vom viratarabaume“

9 kṣarasth° hier n 2 9 5 1 auch kh 2 2 27 3 18 (Old brief) vielleicht ist auch bei G so zu 1 — Das kochen des kṣara geschieht nach der weise der topfspeise (d c)

10 kṛp paṇyaḥ prajam etc ist ein spruch er beginnt denselben mit „kṛp paṇyaḥ“ und sie fährt fort „prajam paṇu saubhagyam mahyam dirghayastvam patyul“ Da fragt es sich denn abermals ob vacayet nicht einfach heisst „er lasse sie nachsprechen“ (cf zu 1 3 16) vielleicht dasselbe meint Bhavadēvabhaṭṭa wenn er nach T erklärt der gatte solle zuerst den ganzen spruch sprechen, worauf sie dann antwortet „paṇyaḥ prajam“ etc In dem theil dass sie wie aus G s worten hervorgehe nicht „paṇyam“ sage sondern ihre rede mit prajam beginne hat T gewiss recht, in dem anderen dagegen betreffs des vorhersprechens des ganzen spruches was T mit stillschweigen übergeht, mag Bhavadēvabhaṭṭa das richtige getroffen haben

12 Da die „glückverheissenden reden“ nicht bloss in den drei angeführten worten bestehen können so mag iti hier füglich mit „wie z b, n a etc“ wiedergegeben werden doch liegt diese bedeutung nicht eigentlich im wörtchen selbst vielmehr unterscheidet sich dieses iti im grunde in nichts von dem iti der anführung bei spruchen, die nach einem alten usus bloss in ihren anfangsworten gegeben werden und bei denen sich daher das „z s w“ von selbst versteht — „Eine erzeugerin von helden“ etc so „sei du“ (d c)

15 „Am schluss der worte“ des spruches vipaṇeti etc. s 14

16 Wie sa yat 1 I Q 4 8 die stelle eines betönten relativs vertritt, so ist hier umgekehrt yat tad vielleicht bloss ein verstärktes demonstrativ — Alle ceremonien von der hochzeit ab bis zur geburt des ersten kindes sehen sa nur auf einen sohn ab nun wird dem kinde, noch ehe man weiss ob es ein knabe oder ein mädchen sein wird so gar auch der männliche geheimname gegeben wie elend muṣa sich doch ein vater fühlen wenn nach alle dem plötzlich die schreckensbotschaft an sein ohr schlägt „ein mädchen“

17 An die möglichkeit dass ein mädchen geboren werden könnte, wird zunächst gar nicht gedacht (cf zu s 16) daher liegt auch kein grund vor das kumaram jataṁ im sinne zu nehmen von „einen knaben als geboren“ od „dass ein knabe geboren“ st „dass der knabe geboren“

18 „wie oben“ 2 6 9 es geht daraus hervor, dass dort wie hier die kornbandmühle gemeint ist.

20 ff. tathai va so „mit dem daumen“ etc (s 19) bis „zunge“ ohne den spruch (nach d c mit demselben) denn diejenigen (kecit) die s. 20 u 21 zusammenziehen haben gewiss recht indem s. 20 die einö art angibt wie die „einmucht“ erzeugt werden kann s 21 eine zweite (nach d c. würde s 20 zu s 19 zu ziehen sein) na h der er

sten wird zerlassene butter „mit dem daumen“ etc., d h also mit der hand „auf des knäbleins zunge“ gestrichen (s 10) — nach der anderen „mit gold“, d h mit einem goldenen gegenstande (löffel, ring? cf die übrigen grhyas) „auf das gesicht des knaben“ opfernd geträufelt, in dem einen wie in dem anderen falle aber mit den sprüchen „einsicht mögen“ etc (s 21)

23 asamal°, d h er darf sie innerhalb der ersten zehn tage überhaupt nicht anrühren, da die wöchnerin bekanntlich als unrein gilt

8

1 „vor den mond“, wie der zusammenhañg ergibt u s 6 aus drücklich sagt.

6 prathamod° eva so kale tñiyayam ity etat (so mit recht T I, also wie s 1 angegeben „am dritten tage nach sonnenuntergang und schwund der abendröthe“ Andere (auch N) wollen lesen „prathamodita eva“ so candramasi „wenn der mond nach dem ersten aufgegangen“, d i „an der pratipad oder am zweiten und nicht wie s 1 am dritten tage“ — ap° añj° p° ein zwischensatz (cf zu I, 3, 17)

8 vyute heist „wenn hell geworden, wenn angebrochen“ und nicht „wenn verstrichen, vorübergegangen“ (letzteres d. c)

9 „yas tat kariyan bhavati“ „kartre“ (s 10) wird wohl ein priester sein, da G s 18 eine kuh als opferlohn ansetzt. Gobh. hat hier den fall im auge, wo die in rede stehende ceremonie etwas feierlicher gemacht wird was jedoch nicht nothwendig ist indem priester und folglich auch der lohn wegfallen können, daher haben d c, wenn sie in dem kartar „irgend jemand vater“ etc sehen, insofern recht, als auch dieser fall geltung hat, nur steht er für G zunächst nicht im vordergrund

12 „deren“, d i. des geburtsdatums und geburtsgestirnes (d c) — iti deutet nach d c auf die besondere, von ihnen beschriebene opferweise hin, die dabei beobachtet werde

14 dirghabh° nach d c mit recht = dirghāntam ābhini-ñhān tam va wir haben hier ein sicheres beispiel für ein drandvam wo das zu intelligirende „und“ gleichbedeutend mit „oder“ ist (cf zu I, 1, 4)

19 kumarasya sa janmatithau (d c) sachlich richtig grammatisch aber wohl abhängig gedacht von māsi masi etc. an jedem monat des knaben*, kaum von yajeta als gen pro dat — Die jahresknotentage* sind je der letzte tag einer jahreszeit (samv^o parv^o trayanāṣṭīnām avasanatithau — kṛitiphalgunyasadhīṣu) Die* comma geben noch eine zweite durch athava eingeleitete erklärung „bis zum ende des jahres opfere er monat für monat oder an den knotentagen der jahreszeiten“, die in anbetracht der wegen des va offenbar coordinirt zu denkenden locative wohl ebenso wenig richtig sein kann, wie die Webersche (Nak, 1 c) „im ersten jahre monatlich, später stets am jahrestage“

20 Hier wird der geburtsstagesgottheit zuerst geopfert, s 12 kam sie zuletzt an die reihe (cf zu 1, 2, 28)

5 vr̥thapakvaḥ nach d c „sarvasamakararabitaḥ“ (N)

7 Mit sarvab^o sind bloss die s 6 genannten körner gemeint — ca „ausserdem, nebst“ man beachte das zwischengeschobene napitaya — Aus der stellung dieses napitaya geht hervor, dass es bloss zu sarvab^o gehört und also nur auf s 6 hinweist, die meinung d c. s h 1 s v

9 yas tat karsy^o bh^o neben gaur daks^o s 29 ist zu erklären wie in 2, 8, 9

10 prancam sa wohl kṣuram „seiner länge nach“ (cf zu 1, 7, 13)

17 „mit dem eisernen“ so scheer- oder rasirmesser, das nämlich der barbier s 4 in der hand hielt und nunmehr damit schneidet Aus dem gegensatz zu ayas^o darf man nicht etwa schliessen, dass and k^o s 4 ein holzmesser ist es ist auch ein metallenes damit man sich in demselben zugleich spiegeln kann Der letztere umstand macht verständlich, weshalb das „kupferne messer“ auch ein spiegel, der seinerseits eine formähnlichkeit mit diesem messer haben mag, vertreten kann

18—20 „vom benetzen an“, also von s 12 an excl s 10 u 11 (cf d c)

22 „es“, d i alies aśṛīyah sarve adbhastanoḁṭaḥ saṁskārā bhavanti (d c)

24 wird von d c eingeleitet mit der frage kum sarvam eva karma tucyāṁ bhavati? und nach verneinung derselben also erklärt yo yo homaḥ pūrvam abhūtaḥ, sa mantṛeṇaḥ va bhavati | tucyabhaḥ caḥab dārthaḥ samuccaye | tena nṛaharyaḥcaddham api mantravad eva syat | „tadanyat tucyāṁ kartavyam ity arthaḥ“ (T) Wenn damit gesagt sein soll, dass unser s bezug hat bloss auf die in rede stehende ceremonie des haarschneidens (= sarvam eva karma?) und gegenüber s 23 bloss einschränkende bedeutung hat (ta) in dem sinne, dass das mit dieser

ceremonie verbundene opfer (yo yo homaḥ = „jede einzelne spende“) natürlich auch bei einem mädchen mit sprüchen zu vollziehen ist so ist diese erklärang richtig

0

1 Statt „knaben“ in der übers 1 „brahmanen“

4 „bis zum“ inclusive

5 ff cf p 44 Ob am ende sich nicht aus den patita-avitrīkas die brahmabandhas (cf 2 6, 9 „der den veda nicht studirt hat“ d c) rekrutiren?

8 „ihre“, d i des brahmanen, katriya und vaiśya (cf s 12 u d c)

15 bhavati c part pf pass hier wie 2 3, 2 ff (und so viel leicht stets) „ist“, nicht „wird“ der schüler ist zu einer bestimmten stunde angemeldet und der lehrer erwartet ihn mit dem vorschritts mässig aufgestellten feuer, so dass nach seiner ankunft sogleich das opfer, die darbringung der spenden (s 16), beginnen kann

18–21 „Südlich von letzterem“ d i dem schüler „Südlich“ da der junge westlich blickt, so könnte dakṣiṇataḥ „rechts“ auch „nördlich“ bedeuten, träte jedoch der brahmane nördlich hin so wäre das nach d. c unheilbringend — mantravan (cf 2, 2, 8) der brahmane wird also nicht nur stumme dienste leisten, sondern auch dem jungen der weder den veda (maṇavakāḥ ity anadhitavedo bhāṣyate d c. zu s 7) noch die ceremonie kennt von dem daher vorauszusetzen dass er nicht weiss wie und was er thun und antworten soll winke geben und die mantra, mit denen derselbe zu antworten hat, vorsagen So wird denn auch das „er lasse ihn sagen“ (s 21) wo offenbar subj „brahmane“ ist und nicht wie zu japatī (s 20) „lehrer“ (d c zu vacayati schweigen sie), bedeuten s v a er sage vor und jener spreche nach (cf. s. 37 41 u zu 1, 3, 16)

22–26 auf die frage des lehrers „wie heissest du?“ (Mbr 1, 6, 17a) erfolgt die antwort des schülers „N N heisse ich“ (Mbr 1, 6, 17b) nicht unmittelbar, sondern erst, nachdem ihm der lehrer den an redennamen bestimmt (kalpayitra gerund praet), bei dem der schüler (wahrscheinlich bloss während seiner lernzeit) genannt werden und sich selbst nennen soll und den er gleich bei obiger antwort anwendet — utsrjya sc. nicht bloss der lehrer (d c) sondern auch der schüler, da ja dessen hände ebenfalls zuerst von wasser (s 18 ff) frei sein müssen, soll die nunmehr folgende handergreifung möglich sein, nach d c freilich erfolgt diese erst am ende des spruches

29 nābhīdeçam „magengegend“ ergibt sich aus spruch und zusammenhang

34 karma — guruṇḍuṇḍadilakṣaṇam (d c) nach einigen bestehe es im wasser-schlürfen

37 Das (dreimalige) herum-schlingen des einen gürtels bei zwei sprüchen illustriert sehr schön den fall 2 1 18 (s. daselbst) — Subj zu pariharān ist der lehrer zu vacayati könnte es aber auch der brahmano (s. 18) sein letzteres zu erklären wie s. 21

40 „mit om am ende“ so bei jedem wort also bhuh om, bhuvah om etc (d. c.)

41 ca „schliesslich“ (cf zu 2, 8 17) der hölzerne stab ist der letzte gegenstand der ihm überreicht wird es gingen vorher der mu ja gürtel (s. 37) und wenigstens noch die heil opferschnur (cf d. c. zu s. 37) Dieses ca besagt zugleich dass ein bestimmter act endet Genau so ist das ca 3, 1, 14 zu erklären, eine erklärung die durch Q 2 11, 4 eine hübsche bestätigung erhalten dürfte — vacayati cf zu s. 21 u 37

43 es ist ein probebetteln als schüler ist das betteln eine seiner hauptaufgaben (cf 3 1, 27)

44 Bloss „meldet“, nicht auch „gibt“ (d. c.)

48 tasya wohl nicht sc. upanayanavratasya (d. c.) noch sc. upanayanakarmapaññā sondern sc. tritratasya

49 bezieht sich auf die schulaufnahmebehandlung die mit s. 46 schliesst, nicht auf das darauf zu haltende dreitägige fasten s. 47 (cf d. c.)

50 Das ist der lohn des lehrers für die aufnahme des schülers in die schule (cf d. c.)

III

f „das bartscheeren“ so des brahmanen das des katriya im 1 22 und das des vaiçya im 24 jahre (2 10 4, cf d. c.)

3 d. k. wohl er thut hier was dort beim cudakarana (2 9) der „yas tat karīṣyan bhavati“ (2 9 9) that. Die comm. geben zwei erklärungen karayate sc. „er selbst nicht die mutter“ (was gegenüber 2 9, 8 von T. naiv motiviert wird) oder sc. „er selbst nicht irgend jemand“ (gegenüber der 3 pl. kuṣālikarayanti 2 9 20)

4 Das konnte dort begreiflicherweise nicht geschehen

9 Die geschenke 2 9 / fallen also weg (d. c.)

10 recht sutrahaft ausgedrückt „Die comm. idānīṃ godāṇḍī naṃ sarve am eva vratāṇāṃ sadharāṇāṃ paribhāsaṃ vaktum arabbhate — upanayanena: va purvoktēna upanayanāṃ godāṇḍī vratāṅgāṃ vya khyatāṃ katī tam

11 ff. gegenüber 2 10 7

13 Das beziehe sich nur auf das godāṇḍīgelübde sagen d. c. dagegen spricht aber s. 28

14 Zu ca s. zu 2 10 41

18 d h er schlafe auf dem boden, so mit recht T in seiner zweiten erklärung, nach seiner ersten, die N allein hat,* ist der sinn: „er meide ein lager, das höher ist als das des lehrers“

19 kauṣāravam umfasst nach d c nṛtyagītavādītram

20 Nicht das vorschriftsmässige baden, meinen d c, sei verboten, sondern nur das, das vergnügenshalber geschehe, oder, fügt T hinzu, es werde beim baden nur das gliederabreiben etc. untersagt. Die erklärungen sind gesucht. Das udakopasparṣana s 27 u 29, das zu den ständigen pflichten gehört und auf das sich d c berufen, ist nicht identisch mit dem snāna, unterscheidet sich vielmehr von letzterem genau ebenso, wie unser „wasserberührung, bespritzung, abwaschung“ von „bad“, dieses wirkliche „bad, baden“ ist also für die betreffende gelübdezeit von Gobh. ausgeschlossen.

26 d h zügele deine sinne (augen, ohren etc.), lass dich von ihnen nicht hinreissen, meide „den unfreiwilligen gebrauch der sinne“, habe sie stets in deiner gewalt. Nach dem PW und T's zweiter erklärung hat das wort bloss die specielle bed. „freiwilliger samenerguss, onanie“, wie auch bei Kh 2, 5, 13 unser s. geradezu laute: nā aya kame retah skandet (wom. ich eine und zwar falsche interpretation G's sehe, cf. p 33 ff), das nWb gibt es sub indriyam° wieder durch „freiwilliger nichtgebrauch der sinne“

27 dharana in dāṇḍadh°, das weder die mss noch Kh (2, 5, 16) haben, ist wohl später wegen des mekhaladharana in den text hineingekommen. — udakop° sind die täglichen abend- und morgenwaschungen s. 20, also nicht = ananam (d c, cf. zu s. 20) — „ständigen“ d. i. tagtäglich, jedoch nur während der gelübdezeit zu vollziehenden (d c), cf. dagegen 3, 2, 55

28 Weil d c s 13 in zu beschränktem sinne „fasten“, so erscheint ihnen „godanika“ hier wie eine wiederholung und „macht ihnen unnütz zu schaffen“ — tatra, upanayanavratam tavat savitryā adhyayanartham uktam | godanavratam agneyaindrapavamānāṇaṃ vedaparvanam (at. veda schreibt T gewöhnlich deva u. so auch hier) vratika vratam āraṇyakaṣya cūkrīyavarjasya, adityavratam cūkrīyānam, upaniṣadavratam upanīṣadbrāhmaṇasya, jyaiṣṭhasamikavratam aṣṭadāhanam adhyayanartham iti boddhavyam (l c.)

32 Sie tragen also keinen sonnenschirm u. dgf. (d. c.)

2

5 Im Kh 2, 5, 28 finden wir s 4 und 6 mit auslassung von s 5 also in ein sūtra zusammengezogen. sarvātaram ekeṣaṃ purvāṃ cṛtāṃ ced. Ganz ebenso lassen d c s 5 u 6 auf n. 4 bezogen sein, folgende erklärung gebend: tu habe exclusive bedeutung in dem sinne, dass die bestimmung s 5 nur für den fall s 4, nicht auch für die fälle s 1—3 gegeben sei, und zwar sei damit gemeint, dass die s 30 als

nicht verbindlich bezeichneten dinge nicht nothwendig seien für die fälle s 1—3, wohl aber für den fall s 4 Dem gegenüber wollen andere, sagen d c weiter, in unserem s die meinung einiger angedeutet finden, welche dahin gehen, dass die für eine lange zeit allzustrengen bestimmungen, wie z b. „er stehe bei tage, sitze bei nacht“ (s 18 ff) nur auf ein jahr beschränkt werden Das verhältniss von s 6 zu s 5 wird coordinirt gefasst „und wenn“ Die übersetzung von v 4—6 nach d c wurde also folgende sein „einige meinen, auch bloss ein jahr, falls nämlich das gelübde umfangreicher (bahutaram) und die mahanamni von den vatern schon gehört worden sind“ Die vorstehenden erklärungen scheitern meiner ansicht nach an zweierlei 1) kann ced bei vorliegenden satzverhältnissen die angegebene bedeutung trotz Kh bei Gobh nicht haben und 2) widmet L den eke sonst nie mehr als höchstens ein autra, während er sie nach d c hier ganzer fünf, indem s 7—9 aus s 6 resultiren, würdigen würde Letzteres kann um so weniger angenommen werden, als G den eke gegenüber durch sein iti vikalpah (s 3) bezüglich der zeit — und nur darauf kommt es ihm dabei an — entschiedene stellung nimmt d h ihre ansicht und ihr verfahren direct verwirft was für einen besonderen grund sollte er haben, sich noch weiter um sie zu kümmern? So beziehe ich denn s 5 ff auf s 1—3 und der sinn wäre wenn der fall s 6 eintritt so kann die s. 1—3 angegebene zeit kurzer sein (ihre dauer bleibt in solchem fall natürlich unbestimmt) dafür aber sind dann die observanzen um so zahlreicher, das gelübde also strenger (s 5)

10 anusavanam — trisandhyam ity arthah (d c), also morgens, mittags und abends (cf dagegen 3 1, 29)

15 Unbedingter gehorsam wird verlangt im grunde = 3 1, 15, d c bemühen sich, beide s inhaltlich zu scheiden (vgl jedoch zu 1, 28, 26—29)

26 u 29 sind schon wegen khalu zu einander in beziehung zu setzen der gedankenstrich zwischen ihnen im texte ist daher zu streichen Weil beide ss inhaltlich zusammengehören kann hi s 28 nicht begründend sein allein für s 26 u 27 und folglich udakas° nicht bloss die specielle bedeutung haben, die ihm sowohl das nWb „aus dem wasser —, über das w hüllend“, wie es scheint, im anschluss an N „udakapraya udakapātryah — udakam asamp sadhu adbhutam ity arthah“ als auch T „udakadātryah“ (im hmblick auf s 29) geben vielmehr bezieht sich hi, wie es offenbar auch d c ungeachtet ihrer specielleren fassung des udakas° verstehen, auf den ganzen abschnitt von s. 10—27, soweit nämlich da von wasser die rede ist, und daher muss auch udakas° allge meiner gefasst werden, etwa „wassersegenreich d i bezüglich des wassers in jeder hinsicht gut“ — parjanya ist entw der gott, dann ist kamat° = wunsche regnend was immer einer wünschet wird ihm oder

die wolke, dann ist der sinn wo und wann immer nur einer wünscht, regnet es (so nach d c)

34 upo^o, nämlich so, wie s 37 angegeben — anugāpavet caus c dat 2' Den vernehmungen bleibt hierbei mancherlei spielraum

36 In diesem fall folgt das fasten erst auf das nachsingen (d. c)

37 Die comm ergänzen aus dem folg s arapye nirasan „er sitzt (so zu s 44) mit in's wasser eingetauchten händen (s 35) und verbundenen augen schweigend im walde“ etc Da es sich s 39 um eine waldceremonie handelt und des schülers vorbereitung hierzu nach s 38 auch im walde geschieht so scheint man letztere nach s 37 ebenfalls dahin verlegen zu müssen Gegen diese erklärung spricht aber vor allem die stellung des arap e zwischen apl vā und trīṣṭhet (s 38), sowie die nachdrückliche wiederholung des wortes in s 39 woraus man für s 37 nur auf das gegentheil schliessen möchte „zu hause im dorfe“ so sitze er (nicht „stehe“ s 34) Die bedingungen s 38 sind schärfer, daher die zeit kürzer

40 Er schaut die gegenstände einen nach dem anderen an (d c) daher wird auch bei jedem der spruch s 41 wiederholt (N) — Der brahman braucht keine person zu sein (cf 1, 6 21)

44 zu erklären wie 3 14, deren sinn ist von nun an kann man wieder reden wie gewöhnlich Das vagyata (cf zu 1 4 1) s 37 er streckt sich bloss bis zum beginn der opferhandlung (s 39) speciell bis zu dem augenblick wo er die worte s 41 zu sprechen hat genau so wie 2 3 4 bis zu dem moment wo die sterne erscheinen excl des folgenden vorganges (s 9 ff), s 44 resp 2 3 14 neben vagyata s 37 resp 2 3 4 ist daher nicht hinderlich für die annahme dass die sprüche s 41, resp 2' 3, 9 ff wirklich hörbar gesprochen werden T (N schweigt) ist nicht dieser me nung, indem er erklärt manasa va mantrapāṭho bōddhavyah nichtsdestoweniger aber lässt er die möglichkeit zu, dass das śantim s 43 der schüler selbst und nicht der lehrer vollziehe, und auch die begrüßung, mit welcher ja worte verbunden sind stört ihn nicht obgleich das alles noch vor dem vagvisargali s 44 vor sich geht S 41 43 handelt es sich um feierliche s 44 dagegen um weltliche rede

45 vara ist nach d c eine kuh

46 prathamā wird wohl dual sein sc daksige (acc der beziehung) nach d c sc dravyadrāye

47 „ganz“ in der übers ist zu streichen

49 ff anuprav^o nach d c. sc vrateṣu nämlich am ende derselben sarvatra = sarveṣu vrateṇyē beim eintritt sprach er „ich will beobachten“ etc (2 10, 16)

51 parva = vedaparva (N, T schreibt wieder consequent deva parva cf zu 3 1, 23)

33 Das können schüler desselben oder auch eines andern lehrers sein (cf d c)

34 „ständiger“, d h fürs ganze leben nicht bloß für die zeit des gelübdes, diese bedeutung habe nitya im gegensatz zu 3, 1, 27, sagen d c, hauptsächlich deshalb weil es hier nitya vratam heisst während dort nitya dharmah gesagt sei

35 d h nach d c er heirathet nie nicht.

36 eka in den compo. heisst nach d c Entw „eins unter vielen“ oder „einzig, ein und dasselbe“

60 „von der observanzanweisung an“ 2, 10, 34 (d c)

1 cf Weber Nakṣ 2, 322, 332 — „die schüleröffnung“ so für 3 das vedastudium und zwar jedes jahr (d c)

2 „wie bei ihrer schuleinführung“ so bühnlich wie 2, 10, 39 angegeben (d c)

3 „satitvam sam aṇitya yat sama gīyate tad iha sama avitritum ity ucyate“ (T)

3 Was āt^h ch^h heisst, wird am klarsten durch kh 3, 2, 19 wo unser s mit dem vorhergehenden in eins also zusammengezogen werden somam rajanam parvadiṇṣ ca (ac anuvacyet) cf auch Q 4, 3, 3—5, A 3 5, 12 (vedadim arabhet) u zu parvad^h = veda parvad^h G 3 2, 51 chandasaḥ ist wohl abhängig von adbhitya, vrr. stehe ich die worte N's — chandasaḥ śabdena mantraḥbrahmayam abhidhīyate“ recht, so sind sie falsch — Das ganze s. wird erläutert a) von T chandasaḥ prakṛtasya granthasya vidita adbhitya arabhyā yathartham ita karmāṇaḥ parisamaptir ucyate [tantrasamipnam idanīm kartavyam ity arthah näher b) von N vedam arabhyā tataḥ śbandasy atīchanlīṇā vichandaṇsī sarpi adbhitya gane u parvadir velo anī aṇṣe ca granthadīr ye va dhita yesam va j ayanta ta juhoty ity evam adikam granthantaropadīṣṭam karma kṛtvā tatas tantram samapayed ity evam atra yatharthāśabdasya rthah

6 akṣatadh^h sind „geröstete gerstenkörner“ (= bhr̥ṣṭayavaḥ, cf PW s dhana), hier und da wohl überhaupt „geröstete körner“ akṣata steht in genitivischem verhältniss akṣatadh^h also wörtlich „körner von untermalunter gerösteter gerste“, gerade wie akṣatasaktu (s b 3, 7 22 neben s 7 9) „grütze von gerösteten gerstenkörnern“ akṣata allein (s b 4 8 1) ist ebenfalls = „geröstete gerstenkörner“ Für die bedeutung „geröstet“ wie auch „gerstenkörner“ ist vor allem instructiv 3, 7 7 yavamaṣṭm bhr̥ṣṭasy anupadāhan der begriff „ungemahlen, unzerstoßen“ ergibt sich von der etymologie des wortes abgesehen aus dem gebrauch akṣatadhana oder auch der kürze halber bloss akṣata im unterschied von akṣatasaktu (s b 3 7 22 neben s 9 resp 7) — Mit recht sagt daher der Kpr 3 9 1 akṣatas tu yavaḥ

drei tage ausgesetzt. Wie daher anadhyaya „einstellung spec⁴ des vedastudium“ (nicht auch der übrigen fächer) heisst, so auch utsarga, utsarjana (utsjanti s 14) zunächst bloss „schluss des vedalesens“, wesshalb nicht nöthig ist, mit T eine doppelte tai-1 anzunehmen (cf zu s 14) — abhra wird von d c im anschluss an P 2 11, 3 definiert als ein gewitter, bei welchem folgende fünf dinge (sarvarupa P 1 c) zusammentreffen: feurige erscheinung (der luft? ulka „zündender blitz“?), wind, donner, blitz und regen. Sicher ist, dass abhra hier eine ganz ausserordentliche erscheinung sein muss, da sie so folgenschwere bedeutung hat.

18 cf p 50, jyotisor upas^o wird man wohl am besten zusammen schreiben +.

30 adbhuta ist nach d c eine aussergewöhnliche erscheinung in der natur, die jedoch kein übel hervorbringt, sondern bloss andeutet, das dann durch eine sühnbuss abgewendet werden kann.

31 vança ist der balken, der stbunaya upary ādhyate, und madhyama = stambha (d c, cf zu 1 4 9) — dhinne distributiver sng.

34 Statt cityayup^o 1 Kh 2 5 3o „cityadhup^o A, cityadh^o (oder cityayup^o C?) B C D“ (Old brief). Die comm erklären citya yupa ist der pfahl, der auf der leichenstatte eingegraben wird, oder aber (athava) citya ist das caśakam (trinkgeschirr?) das beim soma, und yupa der pfosten, der beim thieropfer gebraucht wird; nach der zweiten erklärng wäre also das wort drandvam — Das rechte auge würde gutes bedenten (d c) — papasparçāṇ 1 auch Old s m.

3o se mit den beiden versen s 34 (d c)

5 matuh sapin la matuladuhitadayah (N) ergo asap^o

6 Die comm fassen vagnika so wie ich es übersetzt, nehmen aber dafür das daran kurvita s 3 im sinne von „er bemühe sich ein weib zu nehmen“ (tad anena darakarapaya prayatno vidhiyate, sa tu darakarapaṇi, N hat bloss diese erkl, T gibt noch eine andere, von der er aber offenbar selbst nichts hält) d h noch während er gelübde haltender schüler ist soll er sich mit erlaubniss seines lehrers nach einem mädchen umsehen und dieses nach empfangenem jawort, wenn die zeit der hochzeit herangerückt und er das schlussbad genommen, heirathen, denn wenn er zur zeit wo er das schulabgangsbath nimmt, sich noch keines mädchens vergewissert hätte und folglich noch einige zeit hindurch ohne frau leben müsste, so stände er ja ausserhalb eines āgrama. darum vratasthasya: 'ra kanyaprarthanam darakaranartham tho padīcyate ity adarapīyam. Das ist vom standjunkte einer späteren zeit aus zweifelsohne richtig, nur fragt sich wie viel man davon Gobb zuschreiben kann. II 1 p XI habe ich an der richtigkeit der lesart vagnika gezweifelt. Darauf erwidert Winternitz l. c (o p 126)

„nagnikā ist weder in anagnika zu emendiren, noch bedeutet es „ein ganz junges, aber doch schon mannbares, also men'struirendes mädchen“ [diese bed. für nagn^o ist allerdings zu verwerfen, übrigens war es mir mit derselben l. c. auch nicht gerade sehr ernst, wie aus der Wendung meiner worte daselbst zu entnehmen] „Das „sutra ist vielmehr ganz wörtlich zu übersetzen, „ein noch nicht mannbares mädchen ist am besten“, und das stimmt vollständig zu den sonstigen vorschritten indischer gesetzbücher, Vasiṣṭha Dh 17, 70, Baudhāyana 4, 1, 11, vgl. Gaut 18, 21—23, auch Pāṇcat ed Bomb 4, 69 u 70. Man wird daher auch Gagr 2 17 keinen widerpruch“ etc. [auch den Gagr will ich gern preisgeben]. Die angeführten gesetzbücher hätten nur dann etwas beweisendes 1) wenn nachgewiesen werden könnte dass sie Gobh. an alter nicht nachstehen, und 2) wenn von seiten G. s. sonst nichts dagegen spräche, nun sprechen aber meiner ansicht nach zwei stellen ganz erheblich dagegen, nämlich 2 5, 7 u 8 und 3, 5, 3 — Stande an ersterer stelle bloss ṛtamati so könnte man die worte G.'s so nehmen, als ob er von der zukunft redete der beischlaf soll stattfinden, wenn sie mannbar wird. nun ist aber das epexegetische uparataṣṇita beigefügt, so dass wir den sinn erhalten, wie ich ihn in der übersetzung wiedergegeben. Gobh. will also bloss die tage angeben, die bei einem men'struirenden mädchen die zur empfängnis geeignetsten sind, und polemisiert damit gegen die eke, die ganz ohne rücksicht auf den blutfluss den beischlaf am vierten tage nach der hochzeit zulassen wollen. Der wievielte tag ist G. gleichgültig, es kann der vierte, fünfte etc. sein, wenn nur der von ihm angegebene umstand eingetreten. Dar nach steht zweierlei fest 1) dass G. ein mannbares mädchen als braut im auge hat und 2) dass, wenn er so wenige tage nach der hochzeit („nach drei tagen“, d. i. am vierten nach den drei tagen 2, 3 15) weshalb hier keine wiederholung vorliegt gegen Weber zu Haas p. 376) den beischlaf zulässt er im vorhergehenden keine kinderhochzeit vor aussetzen kann, wie er denn auch thatsächlich nicht die geringste andeutung darauf macht. Letzteres ist gesagt zugleich im hinhlick auf die moderne sitte, wonach die kinder zuerst getraut werden, ohne gleich darauf zusammenleben zu dürfen, so dass also zwei hochzeiten zu unterscheiden sind, und es ist wohl möglich, dass unsero cōm. mit ihrem uttaravivaha die zweite hochzeit meinen die erst bei eintritt der pubertät stattfindet. Davon findet sich weder bei Gobh., noch in den übrigen grhyas etwas vielmehr erfolgt nach ihnen die nachhochzeit unmittelbar auf die eigentliche hochzeit, d. i. am zweiten tage, der schon zu den drei tagen gelübdezeit (2, 3, 15) gezählt wird, so dass vom vierten tage an (2, 5, 7, resp. 1) das wirkliche eheliche leben beginnen kann. Da nun auch das dāraṇa kurvita 3, 4, 3 nicht so gedeutet werden kann, wie d. c. es thut, vielmehr es auch

nur heisst wie gewöhnlich „er heirathe“, so sehe ich in 2, 5, 7 ff. einen directen widerspruch zu nagnikā an unserer stelle — An der zweiten stelle 3, 5, 3 wird vom vṛddhaçila verlangt, er solle sich mit keinem mädchen geschlechtlich abgeben, das noch keine schamhaare hat, also noch nagnika ist. Wenn daher G. solches als ein höheres stadium der vollkommenheit hinstellt, wie möchte er dann 3, 4, 6 das gegentheil empfehlen? Ausserdem ist ja der vṛddhaçila kein anderer als der snataka und dieser kein anderer als der daran kurvita s. 3, der widerspruch ist also eclatant — Fassen wir zusammen, so müssen wir, meine ich, zu dem schluss kommen, dass zu G.'s zeit die unsitte mit kinderheirathen bereits anfang sich geltend zu machen (cf. 3, 5, 3), dass er selbst aber ein gegner derselben ist (cf. 2, 5 7 ff.), dass er somit auch nicht eine nagnikā als beste (3, 4, 6) empfehlen kann. Demnach bleiben für unsere stelle nur zwei möglichkeiten entweder ist wirklich anagnika zu lesen, oder unser s. — und das scheint mir mehr und mehr das wahrscheinlichere zu sein — ist interpolirt. Für letzteres spräche besonders der umstand, dass s. 3—6 hier beim aplavanam zwischen s. 1 (resp. 2) und 7 eingeschaltet wird während man dieselben bei der beschreibung der hochzeitsceremonie erwartet, wesshalb es so aussieht, als ob man hier habe nachholen wollen, was man dort versäumt zu haben glaubte, doch will ich damit nicht sagen, dass auch s. 3—5 zu den einschaltungen zu rechnen wären, vielmehr konnten diese dem interpolator, der vom standpunkte einer späteren zeit einem scheinbaren mangel nachhelfen wollte, die beste gelegenheit geben, sein nagnikā tu çreṣṭhā gerade hier anzubringen. Auch im Kh fehlt unser s. nebst s. 4 u. 5 (cf. p. 39) :

21 Meine vermuthung, dass va (s. h. i. s. v.) hier „beliebig“ bedeutet, finde ich durch Kh 3, 1, 18 ff. bestätigt, wo s. 21 ff. also lauten samasyed va | viharann anusambarec cakṣur asu 'ti. Fr. hat dreimal des tages morgens, mittags und abends betend vor die sonne zu treten, da steht es nun in seinem belieben, die s. 20 angegebenen drei sprüche, d. i. eigentlich bloss ein spruch in dreifacher variation (daher sing. mantreṇa, cf. auch zu 2, 5, 2—4), jedesmal zusammen so zu sprechen, wie sie im Mbr. (I 7, 6—8) stehen, oder, sie einzeln ihrem inhalte nach auf die drei tageszeiten vertheilend, jedesmal nur einen spruch, d. i. ja die eine variation desselben anzuwenden, nur in letzterem fall, erklären d. c. u. Kh, sei jedesmal der spruch s. 22 anzuknüpfen, was mir jedoch zweifelhaft erscheint.

24 Das ist die friseur der anhänger des Kauthoma, Raṇayana u. a., sagen d. c. zu 2, 9, 25.

29 „dabin“, d. i. zum lehrer (d. c.) — „lippenbedecktes ichneumonweibchen“ ist, wie aus dem spruch hervorgeht, die zunge.

31 prakāśi nach d. c. = cakre, was ich für richtig halte.

Grierson (s zu 2, 6, 9) sagt § 151 „the wheel is everywhere pakya [solite das nicht pakya = unakrem pak-as sein?] To the west it is also called chakka (= cakra)

34 Das iti scheint nach dem, was ich über die ity eke u eke gesagt, dem satz p 57 „die eke dagegen correspondiren mit den kauhalyah, bei welchen das angeführte nicht mehr bloße theorie ist“ zu widersprechen, was ich jedoch nur bis zu einem gewissen grad zugeben möchte

5 1 „wie er“, nämlich der sog gebadete (snataka) — Zu vṛddha^o cf den von T citirten śloka na tena vṛddho bhavati yena sya palitaṃ śiraḥ | yo vai jva py adhiyanaṃ taṃ derah sthaviṃ vidah || Andere (auch N) setzen vṛddha hier = sthaviṃ mit beziehung auf ein hohes lebensalter (cf auch das nWb)

3 cf zu 3 4 6 — upahāsaḥ samveṣa bhago mathunam ity eko rtaḥ (d c.), das ist wohl zu eng gefasst. Der sinn ist er soll in keiner hinsicht liebenscherze mit ihr treiben

4 Kpr 3, 9, 4^a lesen wir ayuguḥ kakabandhyaya jata taṃ na virahayet | Die comm beschränken sich auf eine umschreibung dieser worte derart dass sie dieselben ausdrücke wieder gebrauchen, somit erklären sie nichts. kakabandhya erklärt nun das PW. nach Wilson „a woman that bears only one child“, darnach ebenso das nWb „kakavandhya f eine frau, die nur ein kind zur welt bringt“. Diese erklärung wird durch Grierson (s zu 2, 6, 9) durchaus bestätigt, wo es § 1298 heisst „a woman with only one child is ekaṇu, or to the east kak bandhya“ (d i kakabandhya weil auch hier b gebraucht ist, wie bei d c u Wils., so wird man trotz des kpr 1 c, wo kakavandhy^o steht, vielleicht richtiger kakab^o st kakav^o lesen) Darnach wäre also ayugu „ein mädchen als einziges kind einer mutter“ (nWb u Kpr) Ich muss gestehen dass es kühn war, in der übersetzung davon abzuweichen, und dennoch werde ich jetzt noch nicht den zweifel los, ob der Kpr ayugu richtig interpretirt hat. Denn zugegeben auch, dass „das einzige kind“ auf unfruchtbarkeit im ehelichen leben hinweisen mag, so scheint mir das doch noch nicht völlig hinreichend zu sein zu einer besonderen vorschrift für den vṛddhaṣṭin, wir erwarten etwas charakteristischeres, resp etwas schlimmeres „unehelich“ wäre nicht zu schlimm da ja die anforderungen an den vṛddhaṣṭin überhaupt sehr mässige sind diese bed liesse sich viell auch etymologisch rechtfertigen Kh 3 1 33 1 „hāyugya (oder nayusya ?) A, °gya B, °gya D u wohl auch C- (Old briefl) Ich betrachte die frage als eine noch offene

o rajasv^o d c mit recht = udalyaya, das s enthält eine bestätigung für 2 5, 8 Hiesse das wort „mannbar“, so läge ein wider

spruch zu s 3 vor, man kann es also auch nicht, wollte man daran denken, zur bekräftigung der echtheit des „nagnika“ 3, 4, 6 an ziehen

7 „durch ein hinterpförtchen“ „(rundes) fenster (luftloch) etc“ (d c)

12 d i nach d c. padavyastirekena hastadina daçantaram na prapayet cf M 4 74, wo vrayam voransteht

14 indem er nämlich auf den baum klettert (d c. cf. s 31)

17 ff cf N nach Stzl zu A' 3, 8, 18 „wenn sie aus unwissenheit den kranz mala nennen, soll er sie veranlassen, ihn sraj zu nennen, und ihn dann aufsetzen“ (so auch d c zu unserer stelle)

20 Hier schliessen offenbar die von den lehrern (s 2) aufgezählten punkte für den snataka, der viddhaçilin werden will

24—38 weitere von G selbst gegebene regeln für den gebadeten jeder art (s 22), wenn er viddhaçilin werden will

30 Wie er sein ölgefülltes gefäss überaus streng bewahre vor beschädigung durch platzen umstürzen durch hunde, krähen u s w, so hüte etc (d c)

37 „des heimgekehrten“ sc. von der schule (cf G 1, 1, 2 3, 1 1)

3 Diese handlung, ein sog. puçtikarma geschieht in der regen 6 zeit, wo die kühe zu kalben pflegen (d c) Andere wollen indem sie vom frühling an rechnen, drei monate hindurch je eine handlung, im ganzen also drei puçtikarmas vollzogen wissen, was unsere comm aus oben angegebenem grunde zurückweisen

4 vilayana ist „flüssiges schmalz zur hälfte mit saurer milch gemischt“ (d c)

5 „zeichnet er“ sc. an beiden ohren (d c) Das zeichnen der kälber und bes der lämmer an den ohren durch löcherausschlagen mit einem eisernen instrument oder durch stückchenausschneiden kann man auch im südlichen Russland noch heutzutage vielfach beobachten — Es sind zwei sprüche, die bei jedem ohr wenn es gezeichnet, wieder holt werden (pratikarnam mantravytiṣṭh d c), und zwar wohl so dass jedesmal der eine spruch bei dem einen ohr der andere bei dem anderen gesprochen wird

6 Auch dieser spruch sei bei jedem einzelnen ohr (pratikarnam) zu repetiren, sagen d c eher aber dürfte aus ihm (cf bes die worte mithunam karnayoh kṛtam), sowie aus dem umstande dass die kälber paarweise gezeichnet werden hervorgehen, dass er jedesmal erst nach folgt wenn die ohren eines paares gezeichnet sind Dass hier ca die bedeutung „schliesslich“ (cf zu 2 10 41) d i am schlusse der gesamt handlung hat, ist unwahrscheinlich

7 prasarya^o = vibharyamanām (N cf tantivyā^o s 9) — bad-

dhav° eine leine „mit angebundenem kalbe“ ist originell genug ausgedrückt.

8 Zu kṛtyani cf ad 1 1 2

9 In viharāṇa liegt wegen s 7 ein doppelbegriff das ab- (prasary°) und anlegen (baddhav°) der leine (cf zu 1, 1, 5 4 20 7, 2, 2 4 3)

10 goṣajñah — gavāṃ puṣṭikamāṣya gnyadināṃ yajanam (d c)

12 Beim sog kuhopfer werden die stiere an den hornern etc geschmückt mit kränzen etc (d c)

14 Hier sind also sechs gotttheiten, denen ebenso einzeln gespendet wird, wie den vier s 11 (purvavat pṛthag eva nirvapo homaḥ ca)

15 Das geschieht abends, wenn die kühe nach hause gekommen (d c) Auf die pferde findet das s nach T keine anwendung wohl aber nach anderen, zu denen auch N gehört

7 6 Ein „ausschritt“ (prakrama) ist nach d. c auf grund von Kpr 3, 0 5 = drel fuss (pada)

9 sukṛtan — śubhan suvhitān va (T) ślakṣṇan (N) — „stellt sie weg“ deponirt sc im hause (d c, ebenso s 22)

15 „wendet sich links herum“ (T) nach anderen er wendet sich so herum dass er dabei dem feuer linkschulterig zugekehrt ist (apradakṣiṇam im gegensatz zu dem gewöhnlichen pradakṣiṇam) — „besprengt“ samasakaraṇāt tantreṇaḥ va „lässt (im feuer) warm werden“ sc ebenfalls tantreṇa (d c) — yathalingam im Mbr (2 1, 1—2) ist der spruch wie solches in derartigen fällen gewöhnlich geschieht, in seiner vierfachen variation vorgeführt so dass man bloss die dortige reihenfolge einzuhalten braucht (cf zu 3 4, 21, 2, 5, 2—4) Dass dieser umstand kein schlagendes argument gegen meine ansicht von der abhängigkeit G s vom Mbr abgibt, bedarf keiner näheren begründung (cf zu 1 1, 15) — avyavart° offenbar im hblick auf das savy° b° anv° bloss diese Wendung ist in den übrigen himmel-gegenden ausgenommen wie einige mit recht behaupten nicht auch das besprengen von schale u löffel nebst dem warmmachen derselben, wie uns c. wollen.

16 „hat er ins feuer geworf n“ da kein spruch angegeben so geschieht das nach T mit den drei grossen worten nach N u a spruchlos (amantralam tūṣṭim) Beide theile sind sich stets ziemlich consequent in dieser ihrer erklärung für uns ein beweis, wie d c hie u da selbst in bedutungsvollen principiellen fragen auseinandergehen (cf p 16—2) — Das „hitherbeigebrachte feuer“ ist das im hause zurückgebliebene feuer (s 3) dem er das „herbegebrachte“ (s 11) entnommen (s 3).

18 „erfolgt“ nachdem man nämlich die dämmerungsandacht

und das abendopfer nebst den halbspenden vollzogen (d c) — *pradosa* ist nach d c der erste *yāma* („zeitraum von drei stunden“ Wbb) der nacht

19 *'evāha* ist bei jeder gottheit hinzuzufügen, getrennt sind also auch der *nirvāpa* und der *homa* zu vollziehen, einige aber wollten, alle götter mit einmaligem *svaha* am ende zusammenfassend, nur eine spende und einen *nirvāpa* im s angedeutet finden (d c)

20 d i wie I, 8 beschrieben (cf Gsgr I, 114), der ausdruck wird oft gebraucht

22 Zu *aksatas* cf ad 3, 3, 6 zu „deponirt sie“ ad s 9

1 *pr̥sataka* steht hier der kürze halber für „*pr̥sataka core* 8 *monie*“, s 5 u 7 dagegen ist es der stoff (cf zu I, 8, 26—29), d c fassen es beide mal in letzterem sione *pr̥sataka* ist „opferschmalz mit süßer oder auch saurer milch gemischt“ (d c nach Kpr 3, 7, 12 *payo yad aṣṣasamyuktam tat pr̥satakam ucyate | dadhy eke, tad etc.*, Gsgr 2 59 gibt bloss „saure milch“ als zweiten bestandtheil an) Nach dem Gsgr steht das *pr̥sataka* (neutr nach d c u Kpr) nordöstlich vom feuer Dazu sagt T „*Bhattacharayaṇa*, der hier nicht wohl unterrichtet ist behauptet dass der platz des *pr̥sataka* nördlich vom feuer sei“ (Bl), nichtsdestoweniger erklärt er zu unserer stelle genau so wie N

2 ff Die beiden spenden s 2 sind nach d c milchmas (s 1) die s 3 dagegen opferschmalzspenden, deren zahl entsprechend den acht kuhnamen, acht beträgt Die namen der kühe sind aufgezählt Gsgr 2, 60 (cf Kpr 3, 6, 6)

6 „sämtliche opferkräuter“ (auch „opferkräuter“ allein) hier wie 3, 4, 11 und sonst sind nach d c stets die Kpr 3 7, 13 aufgezählten sog 7 opferkräuter (s zu I, 9 16) — „um-“ oder „anbinden“, wo? „an ihrem eigenen arm und an den nacken der kinder (u wohl auch frauen *avabahan balanap ca grivasu*) warum? weil es so all gemein angenommen ist (*tatha prasiddheh*)“

9—21 im gegensatz zu s 22—24 wird hier das reiserstlings opfer beschrieben Erstlingsopfer werden nach d c nur von reis und gerste, resp hirse (cf zu s 23) dargebracht, nicht auch von weizen etc., da Gobh nicht darauf hinweise Das reiserstlingsopfer fällt auf den *aśvayujamonat* im herbst (cf s 1)), denn da sagen d c, wird der reis reif Ist der *agniman* von demselben, ohne das erstlingsopfer dargebracht zu haben, so sündigt er (*pratyavaiti*) und hat dann eine sühnbusse zu leisten (d c)

10 *haviṛah* sing daher und weil sonst kein spruch angegeben, ist diese spende mit den worten „*indragṇibhyam svaha*“ (N) zu opfern

12 havirucchi-tagesam ist mit d c aufzulösen in havirucchi tat ca tatçesam ca, weil sonst entw ucchi-ta oder çea überflüssig wäre Falsch ist nur, dass sie dabei, ucchi-ta als subst = çea fassend, folgenden sinn herauslesen „nachdem er die brahmanen das, havirüber bleibzel [sc vom opfer] hat genossen lassen, esse er selbst den rist [sc von letzterem]“ ucchi-ta ist participial zu fassen und dabei „von ihm“ d i dem hausherrn hinzuzudenken, darnach ist der sinn „nach dem er selbst gegessen, lasse er das übrige die brahmanen genießen“ Für gewöhnlich kommt freilich der opferherr zuletzt ans essen, hier aber, wo es sich um einen ausnahmefall um das für den brodherrn besonders bedeutungsvolle erstlingsopfer handelt, mag ja auch einmal der umgekehrte fall eintreten (cf auch zu 2, 6, 9) Für meine erklärung spricht ferner das caus praçayet, vor allem aber s 16 ff gegenüber s 20 wonach ausdrücklich hervorgehoben wird, dass er selbst zuerst isst und erst nach ihm die brahmanen

16 asampv° — dantair acarvayitva (T) asampbhida (N)

20 Da können sie alle essen wie gewöhnlich (dantair abhisampbhidya bhakçayeran N)

22 „Ganz in derselben weise“ so opfert, isst man etc (d c) — Die gerste wird im frühjahr reif, die hirse zur regenzeit, das gersten erstlingsopfer fällt daher auf den frühling, das von hirse auf die regenzeit, letzteres opfer gilt übrigens nur dem waldeinsiedler, fügen d c hinzu weil es für den dorfbewohner verboten sei (tasya gramyapratigedhat) Ob in solchem fall çyamaka noch eine „cultivierte hirse“ (Abb) sein könnte?

9

1 cf Stenzl zu A. I 3, 1, auch Web Nak 2, 331 ff

4 pratarah° h° cf zu 1, 5, 13 — akçatas° (cf zu 3 3 6 7, 22 ff) wa s „bis zum“, wie es scheint, stets inclusive bedeutung hat, wie es auch d c fassen, so kann hier wegen 3, 7, 23 doch wohl nur dieselbe grütze gemeint sein von welcher 3 7, 23 die rede war so scheinen es auch einige erklärer anzusehen Unsere comm hingegen verfechten die ansicht, dass die grütze von gerösteten gerstenkornern neu herzurichten und nicht jener alten zu entnehmen sei, ihre argumentation will aber wenig einleuchten

6 Die reihenfolge der handlungen an diesem tage (s 1) ist nach d c frühopfer (s 4), herbeischaffung der s 4 genannten dinge (darbhagräser etc) die handlung s 4, das aupavasathikam beschmierung der bodenfläche u s w (1 5, 13 ff), endlich die handlung s 6 Alles in betracht gezogen durfte demnach die ganze handlung unseres capitels auf den ersten der beiden vollmondstage (cf zu 1, 5, 2 ff) fallen — 6 u 7 „das ist die weihe des grossen wassertopfes“ (d c)

12 Unsere comm lassen mit s 11 die agrahayajihandlung ab

geschlossen sein, betrachten also die sog* streubesteigung (svastara-rohayaṃ) s 12—23 als eine handlung für sich, die gar nicht auf den vollmondtag des margaśira- d i agraśāyāṃamonaṭa falle, indem sie nach den worten eines anderen gṛhya (gṛhyantaram) „prag vasantad udagayane puṇye 'bhiḥ sayam svastaram udagagram*astirya etc“ erklären: „vor dem frühling bei nördlichem lauf der sonne an einem günstigen tage, nachdem zuvor das anvaharyaśraddha und das ständige mit dem bahharapa schliessende abendopfer vollzogen, ist die streuhinbreitung zu machen“ Diese erklärung ist unrichtig, denn aus der unmittelbaren verknüpfung des abschnittes s 12—23 mit dem vorhergehenden dürfte hervorgehen, dass O beide handlungen zeitlich zusammenfallen lässt, was denn auch ein vergleich mit den übrigen gṛhyas durchaus bestätigt. Demnach haben diejenigen (leciṭ) recht, die die streubesteigung als einen theil der agraśāyāṃhandlung betrachten und dieselbe am ende eben dieser vollzogen wissen wollen — svastara „eine selbst-bereitete streu“ (PW), svastaraḥ svastirah A 2 3, 7 „eine von ihm selbst ausgebreitete streu“ (Stzl) wird vielleicht richtiger erklärt durch „eine eigene streu, eine streu für sich“, „eine für sich selbst hingebreitete streu“ hier spec. sc zum schlafen (cf Stzl zu A 2, 3, 1) Der ausdruck mag sich gebildet haben im gegensatz zur „opfer od götter“- und „brahmanenstreu“, vgl s b svastaram s 12 neben s 11, 4, 2, 23 gegenüber s 20 29, 1, 7, 9—19 gegenüber 1 6, 13—15, svastara im grunde = astara, streu, lager

20 abhyatmam — atmano gṛhapater (bei N fehlt dieses wort) abhūmukhyena, atmana arabhye ity arthah | katham nama? | yenaḥ va kramena pavitrāḥ tenai 'va krameṇa sampreṇanam triravartayeyuḥ stl (d c)

21 Die „segenslieder“ sind nach d c das lied des apratiratha (RV 10, 103f) u a nach Stzl zu A 2, 3, 13 sagt N „die segenslieder, d. h. solche, in denen das wort ‚segens‘ (svasti) vorkommt, sind RV 1, 89, 5, 91, 11—15 10 63“

22 Die übersetzung vielleicht unrichtig, die erkl d c ist nicht zweifellos klar „aristam aricāvaragokhyam (°bhang° T) samasamyogam itas tato viprakirṇaṇam samnam ekikaraṇam — samasamudayaṃ prayujya, N fügt hinzu abodhy agniḥ (RV 5, 1 1 = SV 1, 73, 2, 1096) mahi triṇam (RV 10 160 1 = SV 1 192) ita dve travata (RV 8 46, 1 = SV 1, 193) ity adikam sarvalokaprasiddham prayujya

2 Es ist eine handlung deren frucht gedeihen ist nicht eine 10 solche (wie etwa 3, 6 od die wunschopfer 4 5 ff), die den zweck hat, gedeihen zu erlangen, denn das aśtakaopfer gehört wie das parvapa śraddha gravaṇy, agraśāyāṃ- carity- u aśvayujyopfer (cf Gaut 8, 18) zu den ständigen (nitya) und nicht zu den mit einem speciellen wunsche (kāmya) verbundenen handlungen (d c)

3 *va* ist mit jedem wort zu verbinden (d c) dann stünde es für das *va* am ende einer aufzählung (cf zu 1, 6, 21) — Der ausdrück *vicara* in *devatavicarāh*, nach N = *devatavikalpāh*, ist mehrdeutig, daher wird nicht völlig klar wie sich G zu den hier genannten gott-
heiten stellt. Nach T führt er hier bloss fremde meinungen an, nicht seine eigene, was unter anderem auch A 2, 4, 13 bestätigt, er lasse also nur die nachgottheit gelten wesshalb er auch dieselbe voran und s 2 dazwischen gestellt. Diese erklärung die N nicht theilt, ist viel leicht richtig in jedem fall steht G die nachgottheit ganz im vordergrund

4 Darnach werden für den winter vier monate gezählt (cf d. c) — Das s enthält die meinung Kautsas, nicht G s, denn in dem G blö's drei *astaka* zur darstellung bringt, zeigt er, wie d c richtig hervorheben dass er sich den männern s 7 ff anschliesst. Die differenz bezüglich der zahl mag ihren grund darin haben dass man ursprünglich unsicher war ob man die *anvastaka* besonders zählen sollte oder nicht.

5 Auch diese ansicht theilt G nicht, da er, wie d c. abermals treffend bemerken, laut beschreibung fleisch nur für die mittlere *astaka* (incl der *anvastaka*) zulässt

12 Die übersetzung ist nach d c. gegeben, die *ekakap* = *ekalkakapalan* setzen cf Gsgr 2, 71 „beim *astaka*opfer soll man die kuchen in separaten schalen backen“ (Bl) Ist diese erklärung auch nicht gerade schlagend motivirt, so spricht doch weder sachlich, noch auch von seiten des wortes etwas dagegen da *ekakap* nicht bloss „eine, ein und dieselbe schale habend“ („auf einer schale befindlich“ NWb), sondern auch „eine alleinige schale, d i eine schale allein, für sich habend“ bedeuten kann.

14 Ein *traiyambakakuchen* ist nach d. c u Kpr 3, 9, 18 eine handfläche gross

19 „stelle hin“ so so, dass sie nach oben blickt (d c.) — *upasthitayam* so *sandhivelayam* (so mit recht T), nicht so *gavi* (N, offenbar nach älteren quellen)

20 *hutvā ca* ähnlich zu erklären wie *kytvā ca* 5, 6, 6 Nach d c wird wegen *ca* dieser spruch erst recitirt, nachdem die für's wei-
tere opfer nöthigen dinge gerstenwasser (s. 21), Kuterungshalms (s. 30), messer etc hingestellt, das alles könnte aber doch auch unmittelbar nach s 20 resp vor s 19 besorgt werden — Fr spricht, indem er sie mit der spitze des ringfingers berührt (d c)

20 *utṛṇya* genau genommen natürlich nicht = *nitva* (d c, cf meine übers.) sondern intrans. mit „kuh“ als subj odag *utṛṇya* ein zwischensätzchen (cf zu 1 3 17)

20 ff enthalten allgemeine bestimmungen

29 Mit *ca* sei angedeutet, sagen d c dass sie anset dem wasser noch ein grabbüschel in die hand nehme um damit die organe

abzuwaschen. Viel näher liegt anzunehmen dass sie solches mit der hand thut (cf zu prak^o 1, 3, 7), es wird also wohl darauf hinweisen dass zwischen s 28 u 29 noch andere personen etwas auszuführen hatten.

31 *ṣakha* = *ekaṣakham kaṣṭham* (d c) findet seine erklärung durch *ekaṣṭā* 4 1 2, *viṣakha* — *nanaṣakham kaṣṭham* (T) *dvīṣakham* ity arthah, *dvīṣṭā* zu 4, 1 2 (N).

35 „nach der weise“ etc. entw. also nach 1 8, 6 ff., oder nach 1 8 11 ff.

IV

3 Die „sämtlichen glieder“ sind aufgezählt Kpr 3 10 4 ff. 1

10 „nach der weise der topfspeise“ also nach 1, 8 6 ff.

11 Für *aviṣṭakṛt* schneidet er ab nach 1 8 11 ff. und zwar „besonders“, d. h. in einen anderen becher nicht in den s 10 oder gar s 8 genannten.

12 Das s für welches das *prthak* s 11 nachwirke ist nach d c folgendermassen zu verstehen. „Jedesmal gesondert schneide er mit dem *mekṣaṇalōṣṭh* ab und jedesmal gesondert thue er in's gefäss hinein. Damit ist folgendes gesagt: er schneidet nach der 1 b 6 angegebenen weise mit dem *mekṣaṇa* vom mus ein *bilvamaṣṣa* ab und thut es in den *kaṇṣa*-becher in welchen die fleischstückchen hineingethan sind (s 10) und ebenso jedoch getrennt davon schneidet er nach der form 1 8 11 vom mus für *aviṣṭakṛt* auch ein *bilvamaṣṣa* ab und thut es in den für *aviṣṭakṛt* bestimmten becher besonders (s 11). Folglich ist der sinn: er hebe so heraus, dass das herausgehobene, sämtliche abstücke zusammen genommen nur ein *bilvamaṣṣa* beträgt, nicht mehr. Darnach nimm er dieses herausgehobene *bilvamaṣṣa* mit den vorher zusammen genommenen fleischstückchen und mit der vorher hineingegossenen blutflüssigkeit in eins“ also zwei (*prthak*) *bilvamaṣṣa* vermenge er (cf s 14 17)?

15 gilt auch für s 16 ff. also ist *avaha* auch beim fünften und siebenten wie endlich auch beim achten verse an *aviṣṭakṛt* hinzuzufügen (d. c.). Beiläufig sei im Hinblick auf das zu 3 7 15 Gesagte bemerkt, dass im Mbr bei den betreffenden sprüchen *vāhā* nicht steht.

21 Nach d c ist *bakṣyam upadhaya* entweder s v a (*upa* binarthe) *hinadhaṇaṇ kṛtvā kaksatirodhanam apaniya* oder (*evam va*) s v a *agnina samdhukṛya* wie es ja auch in einem anderen gṛhya (A. 2, 4, 9) heisst: *agnina va kaksam upoṣet*. Nach letzterer erklärung würde unser s sich auch mit Ç 3 14 5 decken, daher wohl möglich dass *upadhaya* hier geradezu „in flammen setzen“ bedeutet.

1 „Am tagē darauf“, d. i. nach der fleischastaka 3 10 18—1 2 1, 17. Daraus, sowie aus dem umstande dass bei der *anvaṣṭakya*-ceremonie wieder fleisch vorkommt (vgl. speciell 4 2 12 mit 4 1 5), ist

zu entnehmen, dass beide ceremonien auf's engste zusammenhängen und von G als eine betrachtet werden, so dass sie sich zu einander verhalten wie vor- und nachopfer. Wenn trotz der unzweideutigkeit von G's worten und darstellung sich noch erklärer finden, die aus tatah, es willkürlich = tatas tatah setzend, herauslesen wollen, dass das anvaṣṭa¹ hyam bei jeder aṭaka (das heisst doch wohl ihr „sarvatra“) stattfinden könne was uns c bestreiten so geschieht das entweder vom standpunkte einer anderen praxis aus, oder auf grund einer, gleichviel ob richtigen oder falschen, interpretation nach fremden ritualbüchern.

3 „umhüllt“ sc mit matten u a (d c)

„kṛtyam, d i die opferhandlung, die im folgenden beschrieben wird (d c) Das s ist zwischen s 4 u 6 nach d c aus wordsparsamkeit eingefügt

8 Die bis zum schluss dieses capitels vorkommenden handlungen werden nach d c bald rechts-, bald linksabhängt ausgeführt, je nach dem sie den göttern oder den manen gelten (cf 1, 2 1—4) Die linien hier zieht man also rechtsabhängt und östlich blickend, da solches den göttern gilt (ebenso s 18)

9 Das ist eine handlung für die manen, daher die gegensätzliche art des verfahrens gegenüber 1, 7, 4 u a, daher auch vollzieht er den nirvapa (1, 7 3) und homa linksabhängt und südöstlich blickend (cf d c)

11 „nur einmal“ weil für die manen

12 Zwischen s. 11 u 12 fällt die abwaschung der fruchtkörner, die um der manen willen ebenfalls bloss einmal zu geschehen hat (d c) sūna ist nach d c ein besonderes, aus einem stück holz gemachtes geräth (sūna nama kaṣṭhamayaḥ patraṇiṣṭāḥ), welche worte sich freilich auch noch etwas anders verstehen lassen)

16 khaṇayet (khan° im text ein transcriptionsfehler, cf Winternitz 1 c. o p 126) sc mit einem holznagel (ṣaṅkuna d c), nach kpr 2 8 3 spec khādiraholznagel — pūṭrop° (cf s 22) heisst nach d c entweder s v a „man beginne das graben im osten und schliesse es im westen“ was wohl gleichbedeutend wäre mit „die graben sollen ihrer längenausdehnung nach von osten nach westen gehen“, oder (athava) s v a „er grabe zuerst die vordere (nach seinem standort gerechnet) dann die mittlere, dann die äusserste (cf 4 3 18—20 u kpr 2 8 1) und so sind diese graben südlich laufend (dakṣiṇaṣṭhah durch welches wort N auch dakṣiṇagram 4, 3 2 wiedergibt)“ Da sie apareṇa s 19 „westlich“ fassen so ist der sinn ihrer zweiten erklärung doch wohl der die graben folgen sich von osten nach westen, ihrer längenausdehnung nach (cf s 17) aber sind sie nach süden gerichtet. Diese erklärung wäre kaum richtig vgl noch zu s 21, 4 3, 2

18 Vgl das zu s 8 gesagte

21 ff karsus als von stropati (s 20) abhängig gedachter objects-accusativ („er bestreut die gruben“, s 20 dagegen „er streut“) liesse sich auf grund von capitel 3, bes von s 6 18 ff dasselbst, einigermaßen vertheidigen, doch hindert auch nichts, unser wort als accusativ loci, wie es offenbar auch die comm stillschweigend thun, zu nehmen, dann ist „bei, um die gruben“ st „über die gruben“ zu übersetzen. Es fragt sich nun noch, ob man um die drei gruben wie um einen gegenstand, wie es beim feuer geschieht, herum, oder zwischen den gruben streuen soll, ersteres meint T (agnivad abhūtah), letzteres N n a (karsūpaṃ madhyataḥ) Uebrigens vgl zu 4, 3, 2

26 vṛst oder bṛst ist nach d c „ein holzerner, 12 angula umfassender sitz“

29 sihagara ein wohlriechender stoff wie (pulverisirtes) „sandelholz u. s.“ (d c nach Kpr 2, 8 5)

30 „in zwischenräumen“, d h wohl jeden besonders (cf dagegen 1, 8, 27), N „na samastah“, savyo also = asamastah

31 ff „dahin“, d i zur eigenen streu (s 23) — ksauṃadaḥ nach d c = atasutradāḥ, ist 4, 3, 24 wiedergegeben durch sūtra tantu, 4, 4, 16 durch vasaḥ (cf, auch vāstradāḥ 4, 9, 8)

34 pradaya nach d c s v a asaneṣu dattva, wie es auch im Āradhakalposūtra (2, 1) heisse „nachdem er auf die sitze darbagräser gestreut“, genauer aber wohl so „den brahmanen auf ihre sitze“, cf A' 4, 7, 8 vgl mit s 7 u' 9 — Bei darbhan habe man „u s w“ zu ergänzen, daher darbhadis arghyaparyantan pradaya, d i arghyaparyantam karma kṛtvā (cf Kpr 2, 8, 7)

35 „spendet (oder gibt) er zunächst wasser“, d h er giesst zuvor wasser in die hände der brahmanen (cf N zu A' 4, 7, 7), dann das mit sesam gemischte wasser in die gefässe, wonach also jenes den manen mit den händen, dieses mit gefassen-gespendet wird, cf d c idam ca tilodakādanam patreṣv eṣa kartavyam na brahmanahasteṣu

36 Die „beiden anderen manen“ sind der gross- und utgross vater (d c)

37 „spende er“ so vermittelt der brahmanenhände, nicht der gefässe (cf zu s. 35) gandhau plur, „wohlgerüche, blumen u s w“ (d c)

38 „von seiten dessen, der“, d i des opferherrn (d c)

39 „ist geantwortet“, nämlich von den brahmanen (d c)

1 „linksbebängt“ bis s 26, resp 34 (cf zu 4 2 8) — vago 3 cf zu 1, 4, 1

2 d h nach d c er ergreift das grasbüschel von der eigenen streu mit der linken hand nimmt es dann aus der linken in die rechte und zieht mit dieser indem er es mit der linken von hinten anfasst

die linie so, dass sie nach süden läuft. Auf die frage, wo er sie zieht, antworten d c karṣapam madhyatah, madhye „zwischen den gruben“. Soll das heissen, dass die linie — es ist nur eine — die drei gruben mit einander verbindet, so muss die aufeinanderfolge der letzteren, da die linie südlich läuft, eine andere sein, als wie d c. zu 4, 2, 16 voraussetzen scheinen. „Scheinen“ sage ich, denn zu der einen grube 4 4, 8 bemerken sie hinwiederum, dass dieselbe südlich gerichtet sei „und nicht wie früher (d h. wie unsere drei gruben) südöstlich“ (na tu pūrvavat koṇagra N). Fragt man N, wie er seine erklärung karṣapam madhye zu s 2 vereinigt mit der gleichen erkl zu 4, 2, 21 ff, da in solchem fall, wie T bemerkt, die linie um der hinderlichen streu willen nicht mehr zwischen den gruben gezogen werden könnte, so bekommt man keine antwort darauf, sollte er also vielleicht die ziehung der linie als der streu vorangegangen ansehen? Es liessen sich zu den auseinandersetzungen d c über den in rede stehenden punkt an verschiedenen stellen noch mancherlei fragen aufwerfen, auf die wir entweder gar keine, oder nur unbestimmte, resp sich widersprechende antworten erhalten. Da wäre denn für uns nicht uninteressant zu wissen, ob dahinter nicht auch etwas unklarheit der vorstellung, resp unkenntniss der sache steckt! Wir sind freilich gewohnt, bei d c. vorauszusetzen, dass sie alles aus der praxis kennen, und doch macht es einen eigen thümlichen eindruck auf den leser, wenn er bemerkt, in wie vielen fällen sie sich augenscheinlich nicht wenig abmühen, selbst zu einer klaren anschauung zu gelangen, ohne dass es ihnen so recht gelingen will. Das ist eine der hauptursachen, die uns veranlassung geben, sie hie und da misszuverstehen. Wenn ich daher zu unserer stelle erkläre, dass die linie südlich läuft, zu 4, 2 21 ff hingegen, dass die drei gruben sowohl ihrer aufeinanderfolge als ihrer längenausdehnung nach ebenso südöstlich gerichtet sind wie der umhüllte raum (s 3, cf s 5) so trifft mich gegenüber d c kein vorwurf, falls man schliesslich her ausfindet, dass sie im grunde dasselbe meinen wie ich. Das ist zugleich ein exemplum für manche andere fälle.

5 udapatran als mase sei redisch, sagen d c, einige wollen, dafür udakapatraṇi lesen zu welchen auch Kh gehört wo es 3, 5, 17 udakapatraṇi heisst. Das ist ein missverständniss, G weiss sehr wohl zu scheiden zwischen dem mase. patra und dem neutr. patra (cf s 30 wo d c mit recht patraṇi = caruṣṭhalyadāni setzen), ersteres ist ein bestimmtes hohlmaass (cf d Wbb), letzteres „gefäss, geschirr, geräth“ (so s 30) überhaupt. — karṣuṣu — karṣapam sannidhau (d c.)

6 „über der vorderen grube“, wegen darbheṣu wohl richtiger „bei“ (so auch s 8 13 cf zu 4 2 21 ff u zu karṣuṣu im vor s.)

12 „Dann wende er sich ab“ d h er drehe sich links herum (d c.)

13 ff darbhap^o sind die drei halme 4, 2 30 auf s 13 kommt der erste für den vater auf s 14 der zweite für den gross und der dritte für den urgrossvater

16 surabhi coll = gandhan 4 2 37

18—20 hier d trften doch wohl die loc. durch „auf über“ wie dergegeben werden

22 grhan ist nach den einen „die gattin“ nach den anderen „das haus“ tad atra bhavanto bhumidevāḥ pramaṇam (d c)!

27 „esse“ jedoch nicht gleich sondern erst wenn ihre essenzeit gekommen, so d c auch zum folg s

* 30 „paarweise“ gehört sowohl zu „abwaschen“ wie zu „weg bringen“ — patraṇi cf zu s 5

30—37 diese opfer fallen offenbar unter die categorie der „manenopfer bei freudigen anlässen“ (vgl. Āraddhakalpa 4, 1—5 atha bhyudāyike śraddhe etc auch N zu A 2 5, 13)

36 upacara „aufwartung“ das hinführen darreichen etc (cf d c)

1—4, verglichen mit A 2 3 10 ff 4 7 und besonders mit 4 Ā 4, 1 (cf auch das von Oldenberg zu 4 1—4 gesagte) haben keinen anderen inhalt als das sog klössemanenopfer findet an jedem neu mondstage statt und zerfällt in zwei theile 1) das opfer an die manen mit klößen und 2) das todtenmahl das in speisung der brahmanen den manen zu ehren besteht Wenn daher d c neben der richtigen erklärung von „topfspeise“ mit welchem ausdrück das fleischmahl (4, 1, 6) ausgeschlossen werde einerseits zu s 1 betreffs des wortes „klöße“ sagen dass um desselben willen hier die brahmanenspeisung nicht mit inbegriffen sei (cf N sthālipālagrahāṇam mansācaranivṛttyartham | pindagrahāṇam brahmanabhōjananivṛttyartham | ubbāyāḥ apy atideśat prapṭatvat sthālipākāpindaśabdabhyam vyavṛttiḥ kriyate) und anderer seits zu s 3 erklären „tatro bhayam api syad brahmanabhōjanam pindadanam ce ti“ (N) so verwickeln sie sich in widerspruch Sollten sie mit den worten zu s. 1 bloss meinen dass die brahmanen keine klöße zu essen bekommen so hatten sie sich jedenfalls recht ungeschickt ausgedrückt Wenn sie aber — und das scheint in der that der fall zu sein wodurch obiger widerspruch wegfiel — bloss sagen wollen, der ausdrück „klössemanenopfer“ schliesse das anavaharya aus wie umgekehrt dieses das erstere so wäre das exegatisch falsch da beide hier schon wegen s 2 einander nicht gegenübergestellt werden pinlapitryajnaḥ vielmehr bloss im gegensatz zu einem anderen yajna resp pitryajna gebraucht ist Will man daher in dem zusatz „klöße“ noch etwas specielles ausgedrückt finden so kann das nur noch darin bestehen dass beim klössemanenopfer den manen ausschliesslich klöße und nichts anderes gesendet werden, worauf denn auch d c in einer

zweiten erklärungs zu 1 hinweisen: *ijñjair, eva (keralasā N) yatra putra iṣyante so 'yam piñjapitṛyajñah*. Was ich soeben gegen d c gesagt, hat wieder allgemeinere bedeutung. Ihre erklärungs fällt unter die categorie der ad hoc gegebenen ohne rücksicht auf weitere beziehungen, und zwar ist es speciell eine wortbegriffserklärungs an sich. So berechtigt eine solche auch oft sein mag, so haben wir doch stets darauf zu achten, wo sie angebracht wird, damit wir allmählig herausfühlen lernen, was einseitig hineininterpretiert sein kann. Weiter nöthigt uns ein derartiger methodisch charakteristischer fall, immer und immer wieder zu fragen, in welchem umfange sich denn eigentlich bei d c theorie und praktische erfahrung berühren mögen (cf zu 4 3 2). Unsere kritik ist nirgends entbehrlich — Sechs kl3-ao nehmen d c nach Kpr 3 5, 15 an, wodurch also die weiblichen manen (3 männliche und 3 weibliche) mit eingeschlossen werden, wie es denn auch in einem anderen grhya heisse *madhyamaṃ piṣṭam patnyai pradaya brahmanaṃ bhojayitva tathai vām etebhyo matuḥ ca piṣṭbhyas trin* (trin trin N) *piṣṭam avanantiya nidadhyat*.

14 Winternitz l c (o p 126) möchte die lesart *nihnuvanam* vorziehen. Ich selbst hatte lange geschwankt, ob ich sie nicht in den text aufnehmen sollte. Was mich schliesslich davon abhielt, war ein mal der umstand dass T., der doch wiederholt textkritische bemerkungen macht, über diese form gänzlich schweigt, und sodann vor allem die thatsache, dass Gobh. sonst keine einzige auffallende, von der gewöhnlichen sprache abweichende wortbildung hat. ausserdem wollte man auch die Wbb. vergleichen.

16 *vasas* setzt N mit recht = *kāumadaśa* (4, 2, 32), T will vor allem wegen *tu* beide unterscheiden, in *vasas* also ein anderes kleidungsstück sehen.

22 ff. zum unterschied von 3, 10, 35. Bei den thieropfern s 22 sind selbstverständlich auch alle anderen bei manenopfern überhaupt in betracht kommenden besonderheiten zu beobachten wie einmaliges kornerputzen *abwaschen etc., zu den opfern s 23 gehört z b 4 7, 27 (cf d c).

24 „In unbestimmten fällen“, d h nach d s in fällen, 1) wo die gottheit angegeben ist, nicht aber der spruch, wie z b bei der *savitracaruspende*, 2) wo die gottheit nicht genannt und auch aus dem vorhandenen opferspruch nicht bekannt wird, wie z b bei der *agrahayani* handlung, endlich 3) wo weder spruch noch gottheit angedeutet werden, wie z b beim *catirlopfer* in allen diesen fällen geschieht die opferspende (*homa*) nach dem muster „der aśfaka heil“ (s 19) also „dem N N heil“ der *nirvapa* nach 1, 7, 3.

26 *prajñ* nach T. wenn er seine schuld erkennt sie jedoch nicht bezahlen kann, so soll er in der angegebenen weise opfern, wo-

mit die schuld als eine nothwendig abzutragende hingestellt sei, für die er im nothfalle d h wenn er zu unbemittelt ist das genannte opfer zu spenden habe, nach N u a wenn der gläubiger und dessen erbe todt sind und er dadurch der schuldabtragung ledig wird soll er so opfern, wogegen T einwendet dass ja zuletzt noch der könig als erbe nachbleibe dem also da er solcher niemals nicht existire die schuld eventuell zu entrichten wäre Diese erklärungen d c wollen so gar nicht befriedigen Meine übersetzung „contrahirt“ deren berechtigung natürlich zweifelhaft bleibt gründet sich auf die vermuthung, dass der hieher gehörige spruch des Mbr (2 3 18) yat kusidam spradattam maye ha yena yamasya vidhina (soll wohl heissen vidhina) caranī idam tad ague angro bhavami (im text bhamami) jivann eva pratidatte dadanī || zur contrahierung einer schuld passen könnte Von prajnay^o aus kann man freilich kaum zum begriff „contrahiren“ gelangen vielleicht aber hat man prajayānane zu lesen

29 „ehre mit opfer“ d h nach d c er opfere schmalzspenden (im gegensatz zur topfspise s 28)

30 „ehre er mit opfer“ (d h mit schmaltzopfer) hat man nach d c zu ergänzen „diese gottheiten“ d h sowohl die s 29 als die s 28 genannten so alle nur mit schmaltzopfer nicht wie dort wie einige erklärer wollen theils mit der topfspise theils mit schmalz Weiter erklären d c das furchen wie das tennnopfer finden zweimal des jahres nämlich im herbst und im frühling statt die anderen je nur einmal, so dass also im ganzen sieben opfer herauskommen

31 Dieses opfer mit schmalz (yajeta) folgt am ende eines jeden der vorhin genannten opfer nach (d c)

32—34 hätte ich im text und übersetzung besser für sich gestellt da sie eine selbständige handlung repräsentiren über deren statthfinden freilich die erklärer in ihren ansichten weit auseinandergehen weshalb immerhin möglich dass sie Gobh zeitlich in beziehung zu einer der s 28 ff genannten opferhandlungen setzt P 3 3 5 steht der spruch unter den sprüchen der ersten aṣṭaka — „Die topfspise“ s 32 ist missverständlich, i „eine“ — indranī ist hier nach N indras mutter, nicht gattin (cf d Wbb) „indranīcābdena ditir indramata bh preta na jaya“, was aus dem spruchinhalt hervorgehe (es heisst da ekaṣṭaka tapasa tapyamāna jajana garbham mahiṃnam n dram | etc) -

1—13 allgemeine bestimmungen

6 ff „Es gibt zwei erlei wunschopfer solche die mit einem feuer opfer und solche, die nicht mit einem feueropfer verbunden werden Hier ist daher der sinn der vairupakṣaspruch soll angewendet werden nur bei solchen die mit einem feueropfer (homanam s 6) verbunden werden der prapadaspruch dagegen überall“ (d h sowohl in dem

einen wie in dem anderen fall) d c — prapadaḥ nom sing prapada m also neben prapad f

8 prāṇāyāmaḥ ist nach d c., was andere bestreiten, nicht all gemein „athemhemmung“, sondern speciell der „tirabhyastaṇ purakumbhākarecakakbyaḥ“, wie es im Sandhyasūtra mit beziehung auf unsere stelle heisse

9 kamyēṣu (wie s 1) also nicht auch bei den „purveṣu“ (s 2) d c

10 „drei mahlzeiten“ d i im ganzen, also jeden tag eine (cf d c)

11 „stetig“, d h täglich wie z b der spruch 4, 6 1 (d c)

12 Das fasten an den neu und vollmondtagen ersetzt also in solchem fall das dreitägige fasten (s 9, resp 10) d c

13 „die weihe“ d h in diesem fall das dreitägige fasten (d c)

21 „Sind sie unpaarig“, d h erweisen sie sich als solche nach der beflüsterung (cf d c)

23 parthivam — gramakṣetradyartham ty arthah (d c)

25 d h einen halben monat hindurch — „Zu einer der beiden tageszeiten“, d i entw morgens oder abends (d c)

26 d h nach d c entw zur zeit wo er sich beschaut sc. in einem spiegel u dgl, oder (evam va) worin, in welchem reisswasser er sich spiegele, letztere erkl ist richtig

27 „die gilt“, wie z b 4, 6 13

28 Statt nabhim^o im text i nabhim^o — akṣatāṇaṁ^o (cf s 31, resp 32) sind nach den einen akṣatā yavaḥ ca tapdulaḥ ca tan d i „reiskorner mit gerste gemischt“, nach anderen akṣatāṇaṁ yavanāṇaṁ tandulāṇaṁ, wieder nach anderen akṣatāṇaṁ śkhaṇḍitaṇaṁ tapdulaṇaṁ (cf zu s 3, 6)

34 gṛhaṇ prap^o heisst nach d c entw „nach hause reisen“, oder „verreisen“, erstere erkl ist wegen s. 33 richtig

G 6 Der siebente vers des Mbr wird hier übersprungen und dafür der in rede stehende (cf 2 7, 14) eingefügt, jener wird dann nach d c zum vorletzten

8 mahavy^o viell. nicht = vyah^o es sind also möglicherweise die vier grossen worte (mit om) statt der gewöhnlichen drei wie d c annehmen

9 *Im ganzen sind es also 15, resp 16 spendeḥ

10 ff Es ist eine fünfversige strophe Im zweiten vers derselben steht im Mbr pratarahṇasya dieses wort gebrauche er morgens, mittags dagegen sage er statt dessen madhyandīnasya und abends aparahṇasya (d c)

14 sandhiv^o hier, nicht wie s 12 bloss astamayāsandhyasū (d c) — pratyak ist nicht nur mit catuspathi (d c), sondern auch, und

das in erster Linie, mit nikranya zu verbinden (cf d c selbst zu 4, 8, 2 18).

16 tāmīśraṇī¹ and entw die tage der lichten (d c) oder, was mir richtiger erscheint, die tage der dunklen monathälfte (T s zweite erkl.)

9—11 gelten der reihe nach dem brahmanen, katriya und valya (d c) ebenso nach einigen s 12—14

13 d h er sei rund und erhöht (cf d c.)

19 ff. anudv² heisst nach d c entw „die auf den hof führende thür“ (T, nicht auch N), oder „die gegenüberliegende thür“ (sammukhadvaram), weshalb anudv grhadv³ heisse „eine hausthür, die einer anderen hausthür gegenüberliegt“ so mache er nicht.

21 „jemand“: aus der kiste gestossene, hunde, canjala s etc „über-“ oder „durchblicke“ und dadurch den hausvater in seiner andacht, bei seinem opfer u s w störe (d c)

23 ff Die im text von mir ergänzten ca sind nicht nothwendig (man beachte auch meine frage in der anmerkung zu den stellen), da unvollkommene gloka auch sonst vorkommen, ob daher die ergänzung tai nach N's ms besser ist (Winternitz l c p p 126) bleibt dahin gestellt.

23 Das kann heissen „er hause sie um“, oder „er versetze sie“, so dass sie in die ihnen gebührende himmelsgegend kommen (d c)

26 d h bei jedem baum, den er umhaut oder versetzt, opfere er dessen gottheit (d c)

31 „Die handlungsweise ist so nachdem er die fleischstücke und die milchspeise gelocht, das blut von den fleischstücken in den kaṣaabecher hat abfliessen lassen, nachdem er auf die eigene stye die fleischstücke gelegt, auf dem neuen hackbrett sie ganz fein geschnitten und dieses in das kaṣagefäss gethan vermische er es mit dem fett und opferschmalz (vasadibhiḥ)“ d c, cf 4 1

34 ff wie 4, 6 7 ff

36 Der spruch ist nach d c bloss „prajapataye svaha“, ferner sollen nach ihnen die 6 spenden s 34 u 35 schmalz- und nicht caru spenden sein was jedoch andere bestreiten

40 „die aufeinanderfolge“ sc. der himmelsgegenden u sprüche (cf d c)

43 Das u gehört inhaltlich wohl nicht zu s 42 (gegen meine übers u den text) sondern zu der vorhergehenden handlung wie d c erklären Der sinn ist die hauseinweihungsceremonie wird „jedes jahr (d h wohl immer am jahrestage der hausweihung)“ oder“ etc. wiederholt

8 3 ff In „eine aufwärts“ und „eine quer“ (übers) streiche beide mal „eine“, denn da der spruch, der auch zu s 4 gehört, im Mbr dreimal sich wiederholt, so ist auch dreimal „aufwärts“ und dreimal „quer“ zu opfern (ebenso d c)

5 „zurückgekehrt“ sc zum feuer, s 3 war er einige schritte abseits gegangen (d c)

7 „in zwei getrennten spenden“, d h die eine aus reis mit dem ersten, die andere aus gerste mit dem zweiten spruch (cf. kpr 3, 10, 17 u d c.)

9 bis er nämlich seinen zweck erreicht hat (d c)

14 sthandilam ist nach d c ein lohapatram Das halte ich nicht für richtig denn abgesehen davon, dass sthand^o diese bedeutung nicht zu haben scheint, würde ein glühend gemachtes metallgefäß wohl stets die auf ihm geopfert butter zum lodern bringen, wesshalb es ein leichtes ding wäre, in den besitz von 12 dörfern zu kommen. Ganz anders aber liegt die sache, wenn auf dem glühend gemachten erdboden in angegebener weise geopfert werden soll

17 Nach d c auch wenn was s 13 ff gesagt nicht eintritt, in jedem fall wird er irgend welchen nutzen haben

18 sc mit dem ekakaryavasa s 10 („akūtim devim“ etc) — Die handlung fällt in die regenzeit weil es, sagen d c, nur dann grünlichen kuhmist (eine folge frischen grasses) gibt

9 1—7 da T den paṇḍakamah s 6 und den puravādhipatyakamah s 1 als ein und dieselbe person ansieht, so repräsentieren s 1—7 für ihn im grunde nur eine, innerlich eng zusammenhängende handlung N dagegen macht drei von einander ganz unabhängige handlungen daraus 1) die handlung des puravādhipatyakamah s 1—5, 2) die des paṇḍakamah s 6 und 3) die s 7 bei den beiden letzteren kommen selbstverständlich auch die drei sprüche der ersten handlung s 4 ff in anwendung Da aber offenbar s 7 u 6 eng zusammenhängen u T s erkl nicht angeht so wird das richtigste sein, wenn wir zwei unabhängige handlungen ansetzen 1) s 1—5 u. 2) s 6—7

6 „im kuhstall“ sc die dritte spende (s 5), die beiden ersteren aber im dorfe (s. 5) nicht draussen (s 3)

7 viduyamane sc geŕthe (s. 6) nach T = upatapyamane, wogegen N sagt, dass der kuhstall nicht warm gemacht, nicht geheizt werde nach N steht es im sinne von upatapyamānasa goṣu, was natürlich auch nicht angeht Ich nehme daher vid^o in der in der übers gegebenen bed^o (cf d Wbb), wozu auch sollte sonst gerade das ungewöhnliche „eisenfeil“ angewendet werden?

8—11 lauten Kḥ 4 3 14 ff akame pathi vastradaranaṁ

Grantham koryat sabayinam ca { svastyaṇau } Diese satztheilung zwischen ca und svast^o (ms D theilt nach Old s ausgabe zwischen koryat und sab^o, also wie G s ms) die ich für richtig halte löst das räthsel des ca s 11 (cf h 1 s v) meiner meinung nach aufs schönste vastradaṇam s 8 heisst „der fransen der gewänder“ oder „der kleiderfransen“ sc. seiner eigenen wie sich aus dem v von selbst ergibt (cf d c) „und der seiner gefährten“ (s 11) sabay^o ca hat sich also bloß um der zwischengeschobenen s 9 ff willen etwas abseits verschlagen und gehört nicht zu svast^o, indem letzteres vielmehr ein s für sich bildet wie 4 s 6, 4 9 18 — S 8 „bei“ oder „auf“ grantham (nicht sing wie fälschlich im Kh) sc drei entsprechend den drei versen s 4 ff (d c) — vas^o s 9 ist, wie T in einer zweiten erkl richtig annimmt acc pl, die personen vas^o u. sabāy^o sind identisch — S 10 „mit den sprüchen“ s 4 ff

12 sc mit den drei versen s 4 ff wobei er nach d c d e tau send spenden in drei dritten opfert mit jedem vers ein drittel, andere nicht mehr und nicht wenig r ber chtigte opferweisen verneinen sie

13 ff. abermals sc mit den drei versen s 4 ff „an einem vormitag“ wenn sich nämlich genügend mist angesammelt hat (d c)

14 „wo würmer sich zeigen“ sc beim menschen im gegensatz zu „beim vieh“ s 20

1 „im norden“ sc vom ehrenplatz, „man“ sc die hausgenossen 10 (d c)

3 ff. betrachten d c als erklärungsanätze zu „flüstere er“ (s 2) Der fall wäre bei G beispiellos auch widerspricht dem das ausdrücklich hinzugefügte part praes prat tiṣṭh^o s 2 im gegensatz zu s 4 Man hat beide ss als vordersätze zu s 5 anzusehen T gibt eine zweite erklärung wo er solches zulässt aber nur für s 4 wobei er dann va = tu setzt das geht natürlich auch nicht an

5 cf Gsgr 2 61—62 68 Kpr 3 10 18 ff — „je dreimal ankündigen“ indem er dem gegenstand in die rechte hand nimmt kündigt er an „das grab schel das grabbüschel das grabbüschel“ wdrauf der elrengast antwortet „ich ergreife das grabbüschel“ so auch bei den folg gegenständen (d c)

7 Der vers s 6 hat zwei variationen die im Mbr al zwei verse aufgeführt sind mit dem einen wird also s 7 das eine büschel hingebretet mit dem anderen da andere

17 „einem brahmanen“ d h nach d c nicht argent einem sondern den solne oder dem schüler (cf Gsgr 2 66)

18 Da „barbier“ zur situation nicht passt und aus erdem der barbier zugleich dorf chlächter gewesen sein mag so habe ich m r er läßt apita durch „schlächter“ wiedergeben

19 Der spruch ist vollständig gegeben, wie er im Mhr steht
 nur hat G iti hinzugefügt das von den erklärern verschieden gedeutet
 wird: — Beim wort amuṣya ist des gastgebers name zu nennen (d c)

20 nachdem nämlich der napita die kuh losgebunden (d c)

21 ff s zu 1, 4, 21 — „thuet es“, d h schlachtet sie (d c)

24 vivahyaḥ — vivahayitā (N) vivahayitavyo jamaḥ ity etat
 (d c)

26 „bei opfern“, d i bei denjenigen die im laufe des jahres
 besondere veranlassung dazu geben (d c)

